Osmanlı'da Mezhep

DOÇ. DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

ensar

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.
© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-605-2174-74-6
Sertifika No: 17576

Kitabın Adı
Osmanlı'da Mezhep

Yazarı
Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU

Yayın Yönetmeni
Hüseyin KADER
Adem SAYDAN

Editör
Hüseyin KAHRAMAN

Kapak
Halil YILMAZ

Baskı-Cilt
ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Bastın
Ocak 2020 / 1.500 adet basılmışur.

İletişim
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak No: 7 Eyüp Sultan / İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

OSMANLI'DA MEZHEP

Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9
GİRİŞ 13
OSMANLI'DA DİN VE MEZHEP HASSASİYETİ 13
A) OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU 13
a- Türklerin Anadolu'ya Gelişi 13
b- Osmanlıların İstiklali 14
B) OSMANLI'NIN İSLÂM HASSASİYETİ 17
a- Nizâm-ı Âlem ve Din ü Devletin Bekâsı 17
b-İslâm'ın Hâkimi ve Hâdimi Olarak Padişah 21
C) OSMANLI'NIN MEZHEP HASSASİYETİ 32
a- Mezhep Farklılıklarının Sebepleri 35
b- Osmanlı Öncesinde Mezhep 42
c- Osmanlı'da Hâkim Mezhep 47
ı-Fıkıhta Mezhep: Hanefîlik 47
ıı-İtikatta Mezhep: Ehl-i sünnet ve Cemâat 48

I. BÖLÜM
OSMANLI'DA İTİKADÎ MEZHEP

A) OSMANLI ÖNCESİNDE EHL-İ SÜNNET VE CEMÂAT 55
B) OSMANLI'NIN İLK DEVİRLERİNDE EHL-İ SÜNNET 65
C) OSMANLI'DA AKÂİD VE KELÂM TEDRİSÂTI 68
D) OSMANLI'DA EHL-İ SÜNNET/MÂTÜRÎDÎ HASSASİYETİ 76
E) OSMANLI'DA EHL-İ SÜNNET'E MUHALİF FIRKALAR 86
a- Kızılbaşlar/Râfizîler (Şîa) 86
b- Vehhâbiler 90
c- Diğer Fırkalar 101
1) Nusayrîlik 102
2) Dürzîlik 104
3) Bahâilik/ Bâbîlik 105

d- Ehl-i sünnet'e Muhalif Şeyh ve Tarikatlar 108
e- Reformist ve Modernist Düşünceler 117
1) Mısır 117
2) Türkiye 122

II. BÖLÜM

OSMANLI'DA FIKHÎ MEZHEP

A) OSMANLI'DA DÖRT MEZHEP HASSASİYETİ 125
B) OSMANLI'DA HANEFÎ MEZHEBİNİN YERİ VE ÖNEMİ 134
C) PADİŞAHIN FARKLI İCTİHADLARDAN BİRİNİ TERCİH SALAHİYETİ 137
D) FIKIHTA DÖRT MEZHEBİN GEÇERLİLİĞİ 140
C) HANEFİLİĞİN DIŞINDA DİĞER ÜÇ MEZHEBİ TAKLİD 145
D) HANEFÎ FAKİHLER ARASINDA MERÂTİB 150
E) OSMANLI'DA KABUL GÖREN HANEFÎ MEZHEBİ ESERLERİ 155
F) OSMANLI'NIN SON DEVRİNDE İCTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI 159
a- İctihad Meselesi 159
b- Taklid ve Telfik Meselesi 164

III. BÖLÜM

OSMANLI DEVRİNDE SÜNNÎ-ŞİÎ İLİŞKİLERİ

A) OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ 169
a- Fatih Sultan Mehmed Devri 169
b- Yavuz Sultan Selim Devri 170
c- Kânunî Sultan Süleyman Devri ve Sonrası 171
B) OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİNDE EHL-İ BEYT VE SAHÂBENİN ÖNEMİ 174
C) NADİR ŞAH'IN ŞİÎ VE SÜNNÎLERİ YAKINLAŞTIRMA ÇABALARI 176
a- İran'dan Osmanlı'ya Gönderilen Heyet 176
b- Nadir Şah'ın Talepleri 178
c- Caferîliğin Beşinci Mezhep Kabul Edilmemesinin Sebepleri 178
d- Ebu'l-Berekât Abdullah Efendi İle Şîa Heyetinin Münazarası 183
e- Sünnî-Şiî İttifakının Zorlukları 188

D) II. ABDÜLHAMİD'İN MEZHEP TEMELİNDE
DÜNYA SİYASETİ 192
a- II. Abdülhamid Devrinde Uluslararası Siyaset 192
b- II. Abdülhamid Devrinde İran'ın Siyasî Durumu 196
c- II. Abdülhamid Han'ın İran ve Şîa Siyaseti 198
d- Irak ve Havalisinde Artış Gösteren Şiî Propaganda 204
e- Şiî Propagandaya Karşı Ehl-i sünnet'i Müdafaa 207
SONUÇ 215
KAYNAKLAR 219
İNDEKS 239

KISALTMALAR

A.AMD.	: Bab-ı Asafi Amedi Kalemi
A.MKT. UM	: Sadâret Mektubi Kalemi Umum Vilayet Evrakı
AE. SABH. I.	: Ali Emiri Abdülhamid I
a.mlf.	: aynı müellif
a.s.	: aleyhisselâm
a.y.	: aynı yer
BOA.	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BEO.	: Bâbıâli Evrak Odası
c.	: cilt
DH. MKT.	: Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi
DH. ŞFR.	: Dâhiliye Nezareti Şifre Evrakı
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
HR. HMŞ. İŞO.	: Hâriciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı
HR. TH.	: Hâriciye Nezareti Tahran
İBB. A.K.	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı
İ.DH.	: İrade Dâhiliye
İ.MMS.	: İrade Meclis-i Mahsus
Ktb.	: Kütüphane
MF. MKT.	: Maarif Nezareti Mektubi Kalemi
nşr.	: neşreden
r.a.	: Radyallahu anhu, radyallahu anhüm
r.h.	: Rahmetullahı aleyh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ŞD.	: Şûra-yı Devlet Evrakı
ts.	: tarihsiz
trc.	: tercüme eden
v.	: varak
Y. MTV.	: Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y. PRK. MŞ.	: Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzatı
Y. A.HUS.	: Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı
Y. E.E.	: Yıldız Esas Evrakı

ÖNSÖZ

Süleyman Şah b. Kaya Alp liderliğinde Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'ya gelen aşiret, I. Sultan Alâeddîn Keykubât tarafından önce Ankara taraflarına yerleştirilmiştir. Osmanlı hanedanının atası olan Ertuğrul Gâzi ve aşiretinin askerî üstünlüklerini gören, Sultan Alâeddîn, onlara Bizans ile sınır olan Söğüt ve Domaniç civarını vererek kâfirlere karşı cihad yapmalarına imkan tanımıştır. Anadolu'daki diğer bey ve sultanlardan farklı olarak Müslümanlarla değil de sürekli kâfirlerle savaştıklarından dolayı kendisine "Gâzî" denilen Ertuğrul oğlu Osman Bey, kayınpederi ve Osmanlı Devleti'nin manevî mimarı Şeyh Edebâlî'ye tam bağlılık gösteriyordu. Osman Gâzî, İslâmî ilimlerde dirayetli olan Dursun Fakîh'i Osmanlılar için kâdı tayin ederek, devletin sağlam bir dinî zeminde inşasına öncülük etmişti.

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'de *Din ü Devlet*'in bekâsı, en mühim mesele olarak kabul edilmiş ve "*Din ve Devlet-i İslâmiyye'nin Devam ve Bekâsı*" ya da *"Devlet ve Saltanatın Devam ve Bekâsı"* için her şeyden vaz geçilmiştir. Bir başka ifadeyle, *nizâm-ı âlem* ve *îlâ-i Kelimetüllâh* için, *Din, Devlet* ve *Hanedân-ı Âl-i Osman*, üçlüsü, ayrılmaz esaslar kabul edildiğinden devletin sonuna kadar bu esaslar, tartışma mevzuu edilmemiştir. İslâm, Osmanlı'da o kadar hayata ve devlete hâkim olmuştur ki şeyhülislamın fetvâsıyla bir padişah tahtan indirildiği gibi padişah, şeyhülislamın cevaz vermediği bir icraatta bulunamamış, onun uygun bulmadığı bir kânun çıkarılamamıştır.

Osmanlıların ata yurdu olan Türkistan/Mâverâünnehir, kelâm alanında İmâm Mâtürîdî (333/944), hadiste İmâm Buhârî (256/869) ve fıkıhta Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983) gibi yüzlerce âlimin yetiştiği bir bölgeydi. Ayrıca Mâverâünnehir, Abdülhâlık Gücdüvânî, Yûsuf Hemedânî ve

Ahmed Yesevî başta olmak üzere pek çok şeyh sayesinde asırlarca bazı tarikatların merkezi olmuştu. Osmanlılar, kendinden önceki Selçuklu Devleti'nde ve Türkistan'da olduğu gibi itikatta Ehl-i sünnet ve cemâat'i, amelde ise Hanefî mezhebini, devletin mezhebi olarak kabul etmişlerdir. Onlar, Mâtürîdî/Hanefî mezhebine mensup olmanın yanında, tarikat şeyhleriyle irtibatlı olarak İslâmî hayatı devam ettirmeye büyük ehemmiyet vermişlerdir.

Türkler, batıya doğru göç ettiklerinde Ehl-i sünnet dışı mezheplerin özellikle de Şîa'nın nüfuzuyla karşı karşıya kalmışlardı. Abbasi halifesi, el-Kâim Biemrillah; Şiî Büveyhîlere karşı Tuğrul Bey'den yardım istemiş, o da 1055'te Bağdat'a gelerek, Fâtımî ve Büveyhîlerden oluşan Şiîleri ağır yenilgiye uğratmıştır. Selçuklu sultanları, Büveyhîlerin sonradan Şîa adına uygulamaya koyduğu pek çok uygulamayı kaldırmışlar ve Ehl-i sünnet'i güçlendirmek için büyük gayret sarf etmişlerdir. Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan ve Melik Şah'ın veziri olan Nizâmülmülk'ün gayretleriyle inşa ettirilen medreselerde, itikatta Ehl-i sünnet, amelde ise dört mezhebin hak kabul edildiği ve tasavvufa dayalı irşadın geçerli olduğu bir eğitim usulü takip edilmiştir.

Osmanlı, baştan itibaren atalarında olduğu gibi Sünnî-Hanefi-Tasavvufî esaslar üzerine bina ettiği İslâmî bir hayatı sonraki nesillere aktarmak için, medrese ile tekke arasında ilişkinin sağlıklı ve güçlü olmasına büyük önem vermiştir. Orhan Gâzi döneminde Türkiye'ye gelen İbn Battûta (770/1368), şeyh ve tarikatların insanlar yanındaki itibarına dikkat çekerek, halkın amelde İmâm-ı Âzam'ın mezhebi, itikatta ise Sünnî olduğunu işaret edip, onlar arasında Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî gibi bidat mezheplere mensup kimsenin bulunmadığını belirtmiştir.

Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden İmâm Birgivî Mehmed Efendi, *Risâle-i Birgivî* ve *Vasiyetnâme* ismiyle tanınan eserinde Osmanlı'nın söz konusu hassasiyetini şöyle ifade etmiştir: "İtikatta mezhebin nedir? denilirse, "Ehl-i sünnet ve cemâat'tir" diyesin. Yani, "Resûlullah Sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbı ve cemâati, her ne itikad üzere oldular ise ben dahi ol itikad üzereyim, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi haktır, gayri mezhepler batıldır" diyesin."

Aradan asırlar geçse de Osmanlı'nın İslâm'a bağlılığında bir değişiklik olmamış, devletin bekâsının ancak İslâm'a tam manasıyla tâbi olmakla mümkün olacağı inancı devamlı korunmuştur. Devletin büyük sıkıntılarla karşı karşıya olduğu bir dönemde (1839) ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın baş tarafında bu hususa şöyle dikkat çekilmiştir:

"Herkesin bildiği üzere Devlet-i Aliyyemizin kuruluşundan beri Kur'ân'ın yüce hükümlerine ve şerîat kânunlarına kemâliyle riayet olunduğundan, saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve kudreti ile bilcümle tebaasının refah ve ma'muriyeti en yüksek mertebeye ulaşmıştı. Ancak, yüz elli yıl var ki, birbirlerini izleyen karışıklıklar ve çeşitli sebeplere mebni şer'i şerife ve yüce kânunlara uyulmama hasebiyle evvelki kuvvet ve refah, tam tersine zayıflık ve fakirliğe dönüşmüştür. Halbuki şerîat kânunları tahdidinde idare olunmayan bir ülkenin pâyidâr olamayacağı son derece açıktır."

Osmanlı'da Hanefî mezhebinin hâkimiyeti, devletin sonuna kadar devam etmiş ve son dönemde teşkil edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de Hanefî mezhebinin dışına çıkılmaması esas alınmıştır. Bununla birlikte son dönemde telfike gitmemek şartıyla Hanefî mezhebine ait hükmün uygulanması durumunda ciddî manada sıkıntının olduğu bir meselede diğer üç mezhepten birinin görüşünün taklit edilebileceği ifade edilmiştir.

Din ve devletin bekâsı için hiçbir değerini feda etmekten çekinmeyen Osmanlı'nın pek çok farklı mezhebe mensup insanların asırlarca huzur içerisinde yaşamamasını sağlayan nizamı, itikad ve fıkıhta mezhep esası üzerine inşa edilmiş ve bu esas devletin sonuna kadar devam etmiştir. Mezhep etrafındaki tartışmalar Osmanlı'nın sonuna doğru yeniden başlamakla birlikte, Türkiye'de katı laik politikaların hâkim olduğu yıllarda dinî muhtevalı meselelerin tartışılmasında ciddî zorluklar yaşandığından yaklaşık yarım asırlık dönemde dinî bir müessese olan mezhep de efkâr-ı umûmiyenin gündeminde fazla yer almamıştır. Ancak özellikle 1950'li yılarlardan sonra dinî hayatın canlanmasıyla birlikte mezhep meselesi de yeniden ehemmiyet kazanmıştır.

Osmanlı'nın mezhep mevzuunda takip ettiği usûl ve esasların incelenmesinin, yoğun mezhep tartışmalarının yapıldığı günümüzde insanların

mezhep hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz. Zira pek çok alanda Osmanlı'nın mirasına sahip olan günümüz insanının ekserisi, Osmanlı'nın mezhep esasına dayalı dinî hayatına da varis olduklarından onların din ve mezhep ile olan alakaları, büyük nispette Osmanlı'nın mezhep anlayışına göre şekillenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanması esnasında bize yardımı dokunan herkese teşekkür eder, bu eserin okuyucusuna faydalar sağlamasını Hz. Allah'tan niyaz ederim.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah Teâlâ'dandır.

Hasan Gümüşoğlu
Kısıklı/Üsküdar
Ocak 2020

GİRİŞ

OSMANLI'DA DİN VE MEZHEP HASSASİYETİ

A) OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU

a- Türklerin Anadolu'ya Gelişi

Osmanlı Devleti'nin kurulmasından önce Selçuklu Devleti'nin sınır boylarına özellikle de Batı Anadolu'ya Türkistan'dan göç eden şeyh ve dervişler; uç bölgelere yerleşerek halkın yerleşik hayata uyum sağlamasına ve İslâmî hayata alışmasına hizmet etmişlerdir. Haçlıların yakıp yıkmasından ve Moğolların insanları öldürüp beldeleri harap etmesinden dolayı siyasi otoritenin kalmadığı bir devirde âlimler, şeyhler ve dervişlerin, Anadolu'nun bir *Şefkat yurdu* haline gelmesinde önemli gayretleri olmuştu. Bu itibarla araştırmacılar, Orta Asya'dan gelen dervişlerin fetih hareketlerine faal olarak katılmanın yanında Anadolu'nun İslamlaşması hususundaki gayretlerine dikkat çekmişlerdir.[1]

Moğolların Asya'da huzur bırakmaması üzerine Osmanlıların atası Süleyman Şah b. Kaya Alp, aşiretini alıp I. Sultan Alâeddîn Keykubât zamanında Diyar-ı Rum'a göç ederek, Selçuklularla beraber cihatlara katılmıştır. Süleyman Şah'ın Fırat nehrini geçerken şehit olmasından sonra oğlu Ertuğrul Gâzi, ilk olarak dört yüz civarında çadır halkı ile Ankara taraflarına gelip yerleşmiştir.

Ertuğrul Gâzi ve adamlarının askerî güç ve kabiliyetlerini gören Sultan Alâeddîn, onlara Bizans ile sınır olan Söğüt ve Domaniç civarını

1 Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1981, s. 145; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990, 349; Reşat Öngören, "*Osmanlı'nın Kuruluş Yıllarında Anadolu'nun Tasavvufî Durumu*" Diyanet Aylık Dergi, sy. 98, s. 10.

vererek kâfirlere karşı cihad yapmasına imkan sağlamıştır. Anadolu'daki diğer bey ve sultanlardan farklı olarak Müslümanlarla değil de sürekli kâfirlerle savaştıklarından dolayı Osman Gâzi ve evladına, "Gâzî" denilmiştir.[2] Kâfirlerle cihadı kendisine gaye edinen Osman Gâzi, Karacahisar pazarına saldırıp, yağmalayan Germiyan Oğullarından Çavdar Tatar'ı yakaladığında, "Oğul! Komşudur bu zâlim, hem Müslümandır, kendine ve dahi Bey'ine and verelim (yemin alalım), varsın vilayetine gitsin" diyerek Müslümanı öldürmenin doğru olmadığını söylemiş ve serbest bırakmıştır.[3]

b- Osmanlıların İstiklali

Ertuğrul Gâzi ve Osman Gâzi ilk başlarda Selçuklu sultanına bağlı kalıp onun adına hutbe okutmakla birlikte, Moğol istilasından sonra Selçuklu sultanının ülkede hâkimiyetini kaybetmesinden dolayı Söğüt civarındaki Oğuz beyleri, Osman Gâzi'ye müracaat ederek onun sultan olmasını istediler. Civarındaki Bizans tekfurlarına karşı yaptığı cihattan dolayı Osman Gâzi'den memnun olan Selçuklu Sultanı ise, "atası Ertuğrul Gâzî'nin yolunu ve usulünü takip edip gazaya devam etmesi" için ona âlem (bayrak) göndererek gazâda hiçbir melike muhtaç olmaması için âdeta istiklâliyet tanıdı. Beyler ve aşiret reisleri; "*Saltanat ya ittifakla ya da istihakla olur. Biz size gereği gibi mutî olup bağlanalım ki bu taraflarda gönül hoşluğu ile kaza edelim*" diyerek, Osman Gâzi'ye biat etmelerinden sonra hutbeler Osman Gâzi adına okunmaya başlandı.[4] İslâmî gelenekte bir idareci veya kumandanın adına hutbe okutması, onun bağımsızlığını ilan etmesi manasına geldiğinden[5] Osman Gâzi, Karacahisar'ın fethinden (689/1291) sonra kadılık ve hatiplik vazifesini Dursun Fakîh'e vererek Cuma hutbesini kendi adına okuttu.[6]

---

2 Neşrî, Mevlânâ Mehmed, *Cihânnümâ*, nşr. Necdet Öztürk, İstanbul 2008, s. 29-32.

3 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 25.

4 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 18; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 28-9, 52; Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul ts. s. 22.

5 Cuma ve bayram namazını kıldırmak halifenin önemli görevleri arasında olup Cuma namazının sıhhati açısından halifenin veya onun tayin ettiği bir imamın cuma namazını kıldırması şart olduğundan İslâm'ın hâkim olduğu beldelerde hutbe esnasında halifenin adı zikredilirdi. (Geniş bilgi için bkz: Gümüşoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul 1999, s. 302 vd.)

6 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 18; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 52; Oruç b. Adil, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Oruç Bey Tarihi), nşr, Necdet Öztürk, İstanbul 2008, s. 13.

Osman Gâzî, Şeyh Edebâlî ve müritlerine arazi tahsis edip onların tekke ve zaviyelerine destek vererek devletini sağlam bir zeminde inşa etmekle kalmamış, asırlar boyu hayatını sürdürmesi için sağlıklı bir medrese–tekke ilişkisi tesis etmiştir. Şeyh Edebâlî, Karaman'da bazı ilimleri tahsil ettikten sonra Şam'a giderek tefsir, hadis ve usûl gibi İslâmî ilimleri okuyup memleketine dönen ve açtığı zaviyede tedris ve irşad vazifesini beraberce yürüten bir âlim, ilmiyle âmil, âbid ve zâhid bir zattı.[7]

Orhan Gâzi döneminde Türkiye'yi dolaşan meşhur seyyah İbn Battûta (770/1368), deniz yoluyla geldiği Alâiyye'nin (Alanya) insanlarının misafirperverliklerinden sitayişle bahsederek insanlar arasında "şefkat Türkiye'de, bereket Şam'da" diye konuşulduğunu belirtir. Söz konusu beldelerin halkının hepsinin amelde İmâm-ı Âzam'ın mezhebi üzere olduklarını, itikatta ise Sünnî olup aralarında Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî gibi bidat mezheplere mensup kimsenin bulunmadığını ifade eder. Ziyaret ettiği her şehirde Selçuklulardan kalma medrese, tekke ve zaviyelerin dini hayatın canlı tutulmasındaki tesirini ve sosyal hayatta gördüğü vazifeleri geniş olarak açıklayan İbn Battûta, o dönemde ulemânın yanı sıra şeyh ve tarikatların Müslümanlar arasında çok önemli ve etkin bir konumda olduğuna işaret eder.[8]

Mescid-i Nebevî misalinde olduğu gibi İslâm'da tedris, ibadet ve zikir birbirinden ayrı düşünülmediğinden Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tekke veya zâviyede bulunan bir şeyh, dinî dersler verebilirdi. Bu sebeple dervişler, bir şeyhin rehberliğinde tekke ve zâviyelerde ibadet ve zikirlerine devam ederken, devamlı medrese çevreleriyle iyi ilişkiler içerisinde olmuşlar, medresede vazife yapan müderrisler de tasavvuf ve tarikatlarla gönül bağı kurma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum, tasavvuf ehlinin Ehl-i sünnet mezhebine bağlı, şer'î ilimlere sahip kimseler olmasına imkân sağladığı gibi, âlimlerin de tarikatlara intisabını kolaylaştırmıştır. Nitekim meşhur tarihçi Âşık Paşazâde (889/1484?), Âl-i Osman'ın menkıbelerini zikredip, ulemâ, fukarâ ve sulehâdan bahsettikten sonra Ertuğrul Gâzî'den itibaren Fatih Sultan Mehmed devrine kadar top-

7 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat İstanbul, 1985, s. 4; *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul 1334, s. 315-6.

8 İbn Battûta, *er-Rıhle*, Beyrut 2004, s. 283-322.

lum üzerinde manen büyük tesirleri olmuş duası makbul, şeyh ve dervişleri anlatır.[9]

Osman Gâzi, Karacahisar'ın fethinden (689/1291) sonra kadılık ve hatiplik vazifesini Şeyh Edebâlî'nin damadı Dursun Fakîh'e (727/1326) vererek[10] devleti, İslâmî esaslar üzerine bina etmiştir. Dursun Fakîh, İslâmî ilimleri kayınpederi Şeyh Edebâlî'den tahsil etmiş, isminden de anlaşılacağı gibi dinî ilimlerde derinleşmiş büyük bir âlimdi. Taşköprülüzâde'nin ilmiyle âmil, duası müstecâb bir zât olarak zikrettiği Dursun Fakîh, padişahın devletin işlerini kendisiyle istişare ettiği mühim bir âlim olmanın yanında Şeyh Edebâlî'nin vefatından sonra onun yerine geçerek fetvâ ve şer'î ilimlerin tedrisi vazifesini devam ettirmiştir. Aynı devirde yaşayan Hattâb b. Ebi'l-Kâsım Karahisârî, meşhur kelâmcı ve Hanefî fakihi Ömer en-Nesefî'nin Hanefî mezhebine ait el-Manzûmetü'n-Nesefiyye'ye şerhi başta olmak üzere pek çok kitap telif etmiştir.[11]

Orhan Gâzi (731/1331) yılında İznik'te bir medrese inşa ettirip Dâvûd-ı Kayserî'yi (751/1351) Devlet-i Aliyye'nin ilk müderrisi olarak tayin etmiş[12], ayrıca Bursa'da Orhan Gâzi Medresesi'ni yaptırmıştır. Bursa'nın fetihten önce mevcut bulunan Saint Elie Manastırı'nın yakınına bina edildiği için "*Manastır Medresesi*" diye de bilinen bu müesseseyi hem mimarî açıdan büyüyüp gelişen hem de faaliyet alanını genişleten diğer medreseler takip etmiştir.[13] Osmanlı'da ilk açılan medreselerde verilen dersler Selçuklu medreselerinde okutulan derslerin benzeri şeklindeydi. Verdiğimiz misallerden anlaşılacağı üzere Osmanlı'da dinî hayat, itikatta Ehl-i sünnet, amelde ise Hanefî mezhebi temelinde şekillenmiş ve sonuna kadar da bu şekilde devam etmiştir.

9 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, İstanbul 1332, s.199-204.

10 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 18; Oruç b. Adil, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Oruç Bey Tarihi), nşr. Necdet Öztürk, İstanbul 2008, s. 13.

11 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 5.

12 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 42; Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 7; Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, İstanbul 1308, II, 323.

13 Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul 1998, s. 19.

B) OSMANLI'NIN İSLÂM HASSASİYETİ

a- Nizâm-ı Âlem ve Din ü Devletin Bekâsı

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye veya kısaca Devlet-i Aliyye'de, *Nizâm-ı Âlem* ve intizâm-ı ahvâl-i benî Âdem'in sadece İslâm ahkâmının tatbikiyle mümkün olacağı kabul edildiğinden *Din ü Devlet*'in bekâsını temin en mühim gaye olarak görülmüş ve bu gaye için hiçbir kıymet feda edilmekten çekinilmemiştir. Osmanlı mefkûresinde bu ideal, "*Din ve Devlet-i İslâmiyye'nin Devam ve Bekâsı*" ya da "*Devlet ve Saltanatın Devam ve Bekâsı*" şeklinde de ifade edilmiştir. Bu istikamette, *nizâm-ı âlem* ve *i'lâ-i Kelimetullâh* için, *Din/İslâm*, *Devlet* ve *Hanedân-ı Âl-i Osman* üçlüsü, vaz geçilmez esaslar kabul edildiğinden[14] devletin sonunda kadar bu esaslar, tartışmaya mevzu edilmemiştir.

Kânûnî devrinde Osmanlıya gelen Avusturya Kralı Ferdinand'ın elçisi Busbecq: "Müslümanlar Osmanlı Hanedânı sayesinde ayakta duruyorlar. Hanedân yıkılırsa din de mahvolur. Bu sebeple hanedânın, din ve devletin selâmeti ve bekâsı evlattan daha mühimdir" diyerek Şehzade Mustafa'nın da bu kudsî gaye uğrunda feda edildiğini belirtir.[15] Söz konusu esasları yok etme gayretlerinin başladığı Osmanlı'nın son zamanlarında, Sadrazam Fuad Paşa (1814-1869) İngiliz Elçisi Canning'e: "Devlet-i Aliyye dört esas üzere tesis edilmiş olup, bunlar ile idaresi ve ilerlemesi kabil olur. Bunlardan birisi noksan olursa idare kâbil olmaz. Dört esas: Millet-i İslâmiyye, Devlet-i Türkiye, Selâtîn-i Osmaniye, Payitaht-i İstanbul" demiştir.[16]

Osmanlı'nın din ü devletin bekâsını beraberce zarurî görmesinde, İslâm'ın hem dünyaya hem de âhirete ait ahkâmının bulunmasının ve şer'i bazı hükümlerin tatbikinin bir devletin ve onun başında bulunan ulu'l-emr/halife/padişah gibi kelimelerle ifade edilen otoritenin varlığına bağlı olmasının büyük tesiri bulunmaktadır. Nitekim İslâm hukukunda hilâfet/salta-

14 Akhisârî, Hasan Kâfî, *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*, nşr. Tevfik, İstanbul 1287, s. 2, 4; Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, İstanbul 1281, I, 2-4, Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Tarih (Sahâifü'l-ahbâr fî vekâyi'i'l-âsâr)*, İstanbul 1285, III, 265.

15 Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1994, II, 15.

16 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-12, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991, s. 85.

nat, "Din ve dünya işlerinde umumî ve hususî meselelerde genel ve tam başkanlık"[17] şeklinde tarif edilmiştir.

Din, devlet ve saltanat (otorite), nizâm-ı âlem için zarurî olduğunda geçmişte bunlardan birini kaybeden dinler kısa zaman sonra tahrif olmuşlardır. Meşhur İslâm hukukçusu Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî(450/1058), dünyanın ıslahının ancak dinî hükümlerin tam olarak tatbikiyle sağlanabileceğini ve idarecilerin görevlerini yapmamaları durumunda halkın başıboşluğa terk edilmelerinden dolayı insanların dağılıp kaybolacaklarını söylemiştir. Mâverdî, dinin korunması, bozgunculuk yapanlara mâni olunması için bir sultan/halifenin otoritesinin şart olduğunu, otoritesi yıkılan dinlerin hükümlerinin değiştirildiğini ve bidatlerin içine sokulduğunu belirtmiştir.[18] Ebû Hamid Gazzâlî (505/1111) de, din işlerinin nizamının ancak dünyanın nizamıyla, dünyanın nizamının ise ancak kendisine itaat edilen bir imam/halifenin varlığıyla hâsıl olacağını belirterek âhiret saâdetini kazanmak için dinî nizâmın zarurî olduğunu ifade etmiş ve din ile sultanı ikiz kardeş görmüştür.[19]

Osmanlı'nın nizâm-ı âlem davasının kuru bir cihangirlik kavgası olmadığı, Devlet-i Aliyye'nin kurucusu Osman Gâzî tarafından ilk başta beyan edilmiş ve devletin sonuna kadar bu hususlara riayetine büyük hassasiyet gösterilmiştir. Osmanlı'nın nizâm-ı âlem mefkûresini şekillendiren ve Osman Gâzî'nin oğlu Orhan Gâzî'ye yaptığı vasiyetler arasında yer alan bu esaslar şunlardır:

1-Her hususta şer'i şerife inkiyad ve itaat, mühim işleri erbabıyla ve ehliyle istişare etmek.

2-Avam ve havâsa, makam ve rütbelerine göre ikrâm ve ihsan, hususiyle de Din-i İslâm'ın dâim olmasına çalışan ulemâya ve ileri gelen insanlara son derece hürmet ederek "insanların en hayırlısı insanlara en fazla faydalı olandır" esasına mazhar olmak.

17 Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Ğıyâsî Ğıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem*, nşr. M. Hilmi, F. Abdülmü'min, İskenderiye 1979, s. 55.

18 Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed b. Hatib, *el-Ahkâmü's- sultâniyye*, Beyrut 1990, s. 30; a.mlf. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, Kahire 1983, s. 114-5

19 Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l- i'tikâd*, Kahire 1972, s.198-99.

3-Saltanat makamının erkân ve levazımından olan "Allah'ın emrine tazîm, Allah'ın yarattığına şefkat" esasına riayet ederek mesaisini î'lâ-i kelimetullâhı talep için fî sebîlillâh (Allah yolunda) cihâd ve gazâya harcamak.[20]

Fâtih Sultan Mehmed devrinin meşhur tarihçisi Dursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth* adlı eserinin baş taraflarında nizâm-ı âlemin, zâhir ve bâtın olmak üzere iki tarafının olduğuna işaret eder. Dursun Bey, nizâm-ı âlem-i zâhir, Cengiz Han yasaları gibi sadece akıl ile olursa buna siyâset-i sultânî ve yasağ-ı padişahî denildiğini ifade ederek, bu nevi siyasetin nizamî âlemin bâtın tarafına bir tesirinin olmadığını belirtir. İlâhî bir vazı olan İslâm dininin ise nizâm-ı âlemin hem zâhir hem de bâtın itibariyle kıyamete kadar mahlukâtın hepsine kâfi gelecek vasıfta olduğunu ifade eden Dursun Bey, İslâmî esaslara riayet edilmediği takdirde insanlığın bekâ meselesiyle karşı karşıya kalıp yok olacağını söyler. Dursun Bey, nizâm-ı âlemin "*Ben insanları ve cinlere sadece bana ibadet etsinler için yarattım*"[21] mealindeki âyetin beyan ettiği esaslar istikametinde olacağını belirterek[22], nizâm-ı âlemden esas maksadın insanlığın yaratılış sebebi olan "ibadeti" yerine getirmek olduğuna işaret eder. Nitekim İmam Gazzâlî, âlemin nizamının bozulması durumundan insanların bu nizamı tesis etmeye çalışırken âhiret mutluluğunun iki sebebi olan ilim ve ibadete vakit ayıramayacaklarını belirtmiştir.[23]

Osman Gâzî'den sonraki padişahlar söz konusu esaslara büyük bir hassasiyetler bağlı kalmışlar ve bu esaslara riayet ettiklerini her fırsatta ifade etmişlerdir. Söz gelimi Yıldırım Bâyezîd, Timur'a gönderdiği cevâbî mektupta Osmanlı askerlerinin İslâm gâzisi olduğuna dikkat çekerek, Osmanlı'nın fî sebilillâh şerîat gâzisi olup, i'lâ-i kelimetullâh için cihad ettiğini ve cennet karşılığında canlarını ve mallarını terk ettiğini belirterek, bütün meşguliyetlerinin din düşmanları ve kâfirlerle savaşmak olduğunu ifade etmiştir.[24]

20 Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul 1302, I, 28.
21 Zâriyât, 51/56.
22 Dursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, İstanbul 1330, s. 13.
23 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.199.
24 Feridun Bey, *Münşeât*, İstanbul 1275, I, 121.

Fâtih Sultan Mehmed Han; "Bu kânun ve kânunnâme, atam dedem kânûnudur ve benim dahi kânunumdur. Evlâd-ı kiramım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar" diye başlayan kânunnâmesinde kendisinin "Nâzım-ı umûr-ı din ü devlet" olduğunu beyan ederek, din ve devlet işlerini nizama koymak için cihad ve gazâ etmeyi saltanatın en mühim vazifesi olarak görmüştür. Söz konusu kânunnâmede "Her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola kardeşlerini nizâm-ı âlem için katletmek münasiptir. Ekser-i ulemâ dahi tecviz etmiştir, onunla âmil olalar"[25] denilmesi, Osmanlı için nizâm-ı âlemin ne derece mühim olduğunu göstermektedir.

Osmanlı padişahları, nizâm-ı âlem için din ve devletin bekâsını, her türlü endişenin üstünde tutarak, bu uğurda evlatlarını ve öz kardeşlerini dahi feda etme cesaret ve basiretini göstermişlerdir. Osmanlı padişahlarının nizâm-ı âlem gayesi bulunmasaydı, onlar da daha önceki asırlarda olduğu gibi ülkeyi şehzadeler arasında paylaştırarak kardeş katlinden dolayı çektikleri manevî sıkıntıdan kurtulabilirlerdi. Bu konuda oğlu Mustafa'nın cenaze namazında gözyaşlarını tutamayan, bu yüzden namaz kılmakta bile güçlük çeken Kânûnî'nin çektiği acıyı düşünmek yeterlidir.

Osmanlı'nın son döneminde tedvin edilen ve devletin yıkılmasına kadar yürürlükte kalan Mecelle-i Ahkâm-i Adliye'nin ilk maddesinde nizâm-ı âlem mevzuuna dikkat çekilerek, Cenâb-ı Hakk'ın nizâm-ı âlemin bekâsını takdir ve murat ettiği beyan edilmiştir. Fıkıh ilmi, şer'î meseleleri bilmek olarak tarif edildikten sonra, fıkhî meselelerin âhirete taalluk edenine, ibadet; dünyaya taalluk edenine ise, münâkehât, muâmelât ve ukûbât denildiğine atıfta bulunularak nizâm-ı âlemin bekâsı için insanların bu esasların hepsine riayetin mühim olduğu açıklanmıştır.[26] Ayrıca fıkhın bütün kısımlarında yer alan şer'î hükümlerin tatbik edilmemesi durumunda ise nizâm-ı âlemin ve ahvâl-i ben-i âdemin (insanlığın) fesada uğrayacağı ifade edilmiştir.[27]

25 *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*, İstanbul 1330, s. 27.

26 *Mecelle-i Alıkâm-i Adliye*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1300, s. 20-21.

27 Akhisârî, *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*, s. 2-5; Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 2-4.

b-İslâm'ın Hâkimi ve Hâdimi Olarak Padişah

Kur'ân-ı Kerîm'de mealen: "*Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne ve sizden olan ulu'l-emre itâat ediniz*"[28] buyurularak Allah ve Resûlün'e itaatle beraber ulu'l-emre de itâat emredildiğinden padişah/halife/ulu'l-emre itaat farzdır.[29] Ayrıca Peygamber Efendimiz (s.a.v.) mevzu ile alakalı hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuşlardır:

"*İsrailoğulları zamanında onları peygamberler idare ederdi. Her ne zaman bir peygamber vefât ederse onun yerine başka bir peygamber gelirdi. Hiç şüphesiz benden sonra peygamber yoktur. Ancak halifeler olacaktır.*"[30] "*Size Allah'tan korkmanızı ve (idareciniz) Habeşli bir köle de olsa onu dinleyip, itâat etmenizi tavsiye ederim. Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihtilaflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile râşid ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Sünnete sımsıkı sarılınız. Sizleri sonradan çıkan bidatlerden sakındırırım. Çünkü her bidat dalalettir*".[31]

Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet, İslâm'da teşriînin asıl kaynağı olmakla[32] birlikte naslarla bazı hususların genel ve küllî esasları beyan edilmiş olduğundan Ehl-i sünnet ulemâsı, şerî hükümlerin kaynağının Kur'ân, Sünnet, icma ve kıyas olduğu hususunda ittifak etmiştir.[33] Osmanlı ulemâsı da Kur'ân ve Sünnet'in yanı sıra, icma ve kıyasın şer'î birer delil olduğunu kabul ettiğinden, İslâmî hükümleri bu delilleri esas alarak ortaya koyan dört mezhepten birine tâbi olma esasını kabul etmiş ve dinî hayatı genel manada Hanefî mezhebinin görüşleri istikametinde tanzim etmiştir.

Osmanlı âlimleri tarafından Kur'ân ve Sünnet'in sonraki devirlere sahih bir şekilde nakledildiğini ve anlaşıldığını göstermesi açısından ic-

28 Nisâ 4/59.

29 Mâverdî, *el-Ahkâmî's-sultâniyye*, s. 30; Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989, V., 239; Ebüssuûd, Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Kahire 1980, I, 540.

30 Buhârî, "Enbiyâ", 50; Müslim, "İmâre",44; İbn Mâce, "Cihâd," 42.

31 Tirmizi, "İlim",16; Ebû Dâvûd, "Sünnet",6; *Müsned*, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

32 Nisâ, 4/65; Mâide, 5/44, 48; Nûr. 24/51, Ahzâb, 33/36.

33 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ts. s. 477; Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali, Beyrut 1998, III, 195; Serahsî, Şemsüleimme, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993, I, 113-4, II, 65-6, 125.

maın, Kur'ân veya Sünnet'te bulunan bir hükmün ortaya çıkarılması açısından da kıyasın şer'î delil olduğu ifade edilmiştir.[34] Asıl itibariyle Kur'ân ve Sünnet'te var olan bir esasın hükmünü, beyan veya izhar etmek için yapılan kıyas veya icmaın mühim bir esas olduğu belirtilmiştir.[35]Bu çerçevede dört mezhepten birinin usulüne uygun yapılan içtihad geçerli kabul edilerek, bir hükmün bir asırdaki bütün müçtehitlerin icmaıyla veya müçtehitlerden birinin içtihadının neticesinde ise kıyas ile sabit olabileceği ifade edilmiştir.[36] Nasların sınırlı hâdiselerin ise sınırsız olmasından dolayı sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız hâdiselerin hükmünü belirtmek ya da sübûtu veya delâleti katî olmayan delillerle hüküm otaya koymak için ictihad lüzumlu görülmüştür.[37]

Devlet başkanı olarak bir padişah/halifenin en önemli vazifesi, devleti İslâmî esaslar çerçevesinde idare etmektir. Bu vazifeyi ifa ederken halife, vekili olduğu zâtın, yani Hz. Peygamberin getirdiği esaslara kısaca şer'î ahkâma uymak ve şer'i hükümleri dünyaya hâkim kılmakla mükelleftir. Nitekim İbn Haldun (808/1406), halifeyi insanların hem dinî işlerinde hem de dünyevî işlerinde tasarrufta bulunan bir idareci olduğuna dikkat çekmiş ve onun görevini, dini korumak ve dünyayı idare etmek şeklinde özetlemiştir.[38]

Halifenin görevi, beşerî yönetim sistemlerinde olduğu gibi sadece dünyevî hayatla sınırlı olmayıp o, Müslümanların dinî hayatlarını da tanzimle vazifelidir.[39] Ancak halifenin insanların dinî işlerindeki tasarrufu, papanın görev ve yetkilerinden farklıdır. Halife papalıkta olduğu gibi "lâ

34 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Şirket-i sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaâdet 1321, s. 15; Birgivî, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*, Dımaşk 2011, s. 55.

35 Hâdimî, Ebû Saîd, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, İstanbul 1266, I, 141.

36 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 15.

37 Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, XVI, 62-3; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1992, s. 445-6; Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emîr Ali Mehna, Ali Hasan Fa'ur, Beyrut 1993, I, 236.

38 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 218.

39 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s.51-51; Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1983, s.33-34; Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed, *et-Temhîd*, nşr. İmâdüddîn Amed Haydar, Beyrut 1987, s. 477-78; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1981, s.270; Cürcânî; Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul ts, II, 464; Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersaâdet 1326, s.181-182.

yuhtılik" (hata etmez) sıfatına haiz değildir. O, gücünü şeriattan alır ve bütün tasarruflarında şeriata karşı sorumludur.[40]

İslâm hukukunda, şer'i hukuka muhalif olmamak şartıyla padişahın fermanla kânun koyma salahiyeti bulunduğundan, Osmanlı'da devlet, şer'î hükümlerin yanında padişahlar tarafından çıkarılan kânunnâmelerle bir başka ifadeyle örfî hukuk da tatbik edilmek suretiyle idare edilmekteydi. Devlet-i Aliyye'nin kuruluşunda itibaren padişahların kendi heva ü heveslerine göre ülkeyi idare edemeyecekleri, şer'î ve kânunî esaslara bağlı kalmak mecburiyetinde oldukları şöyle ifade edilmişti:

"Padişah, tarîk-ı müstakîmden inhiraf ederse (doğru yoldan ayrılırsa) ulemâ ve vükelâ lazım ihtarları yapmaya salâhiyetlidir. Padişah bu ihtarları nazar-ı dikkate almazsa ulemâ ve vükelâ ordu rüesâsını (başkanlarını) haberdar edecektir. Şayet padişah ahkâm-ı kânûniye'yi ihlalde ve kendi heveslerine tâbi olmada ısrar ve devam eylerse hal' edilecek ve yerine hanedan erkânından bir diğeri padişah intihab olunacaktır (seçilecektir)."[41]

İmâm Ebû Yûsuf, fakihlerin farklı içtihatlarının olduğu meselelerde halifenin istediğini tercih etme ve hangisini daha faziletli bulursa onunla amel etmek salahiyetinin bulunduğunu açıkça ifade etmişti.[42] Bu yetki, Osmanlı'dan önceki Müslüman hükümdarlar tarafından da kullanılmıştır. Dinî delil bulunmayan meselelerde sultanın kanun koyma salahiyeti olduğundan ta'zir cezaları başta olmak üzere özellikle devlet idaresine ait pek çok husus kânunnâmelerle düzenlenmiştir. İslâm hukuku, cezaları nas (âyet veya hadis) ile sabit olmamış suçlar hakkında halifeye ta'zir cezası verme yetkisi tanınmakla birlikte, bazı fakihler ta'zirin, had cezalarından fazla olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.[43]

Osmanlı, bir hukuk devleti olup bu hukukun esasını, İslâmî delillerden bir sistem dâhilinde çıkarılan hükümleri ihtiva eden Hanefi mezhebi oluşturmaktaydı. Selçuklular ve Memlukler gibi önceki Müslüman devletlerde olduğu şekilde Osmanlı'da da devletin kuruluşundan itibaren

40 Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 268.

41 Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvamü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, Tunus 1284, s. 32.

42 Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, *Kitâbü'l-harâc*, Beyrut 1979, s. 19, 95.

43 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 386 vd, Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 314 vd; Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, s. 167.

Müslümanların işlerini İslâmî hükümlere uygun olarak halleden kadı ve idareciler tayin etmeyi devletin öncelikli vazifeleri arasındaydı.[44] Osmanlı'da ilk zamanlardan itibaren ülkenin nasıl yönetileceği mevzuunda belirli esaslar (kânun) konulmuş ve bu esaslar da meşruiyetini İslâm'dan almıştır. Osman Gâzî, kâdı ve subaşı tayin ettikten sonra ilk kânunu pazar vergisi (bâc) hakkında koymuştur.

Osman Gâzî, pazarın vergisini almak için kendisine müracaat eden kişiye, bu pazarda ne emeğin var bunu alırsın?" diye sormuş o da; "Sultanım bu töredir, bütün vilayetlerde vardır, padişah olan alır" şeklinde cevap vermiştir. Padişah: "Bunu Allah mı buyurdu yoksa beyler kendileri mi ettiler" diye sormuş, "Sultanım bu töredir, ezelden kalmıştır" şeklinde aynı cevabı alınca ona kızarak "bir kimsenin kazandığı malda başkasının hakkının olmayacağını" söylemiştir. Kendinin dahlinin olmadığı bir şeyden bir kişinin para alamayacağını ifade eden Osman Gâzî, "bu töredir" veya "eskiden beri bu böyledir" gibi sebeplerle hak ve hukukun sabit olmayacağını açıklayarak bu hususta Allah'ın emrinin esas olduğuna işaret etmiştir. Osman Gâzî'nin yanında bulunan zevat, bunun Allah'ın emrine (şerîata) muhalif olmadığını dikkate alarak "Sultanım bu pazar beylerinin âdetidir, bir nesnecik bir şey vereler" demiştir. Bunun üzerine Osman Gâzî; "Mademki siz öyle dersiniz, pazara yük getirip satan iki akçe versin, satmasa hiç akçe vermesin. Herkim bu kânunu boza Allah Teâlâ onun din ve dünyasını bozsun"[45] diyerek Osmanlı'nın ilk kânunu sayılan emirlerini vermiştir.

Sultan I. Murad, Rumeli'nin fethinde büyük emeği geçen Evrenos Bey'i (ö.1417) uç beyi tayin ettiğini bildiren fermanda, ona ilk olarak fetihlerinden dolayı kibir ve gurura kapılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Fethedilen yerlerin öncelikle Allah'a, Rasûlüne ve halifeye ait olduğunu hatırlatan Sultan I. Murad, Devlet-i Aliyye'nin kazâ ve fetih mücadelesinin maksadının İslâm'ı hâkim kılmak olduğuna dikkat çekmiştir. O, bir beldeyi idare ederken riayet etmesi gereken esasları bildirirken İslâmî esaslara mutabık kalınması için İslâm âlimlerine itibar edilmesinin ve onların görüşlerine riayet edilmesinin zarurî olduğunu ifade etmiştir. I. Murad, Ru-

44 Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat*, İstanbul 1327; I, 11-2.

45 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 19-20.

meli vilayetine şeyhülislam tayin olunan Elvan Fakih'i "fahrü'l-füdalâ" ve "zübde-i ulemâ" sıfatlarıyla vasıflayıp Evrenos Bey'e "ulemâya riayet edip gözleyesin, ulemâ-i kirâm, verese-i enbiyâdır" diyerek, onlara kemâl-i lütuf ve şefkat ile muamele edilmesini emredip, görüşlerine riayet edilmesini istemiştir. Sultan I. Murad, "dinin ibkâsı ve şeriatın icrasını, onların vücûd-ı şeriflerinin ve latîf nefeslerinin bereketinden bilip" "âlimlerin etleri zehirlidir" muktezasınca, onları rencide etmekten gayet hazer edesin (son derece kaçınasın)" diyerek devletin idaresinde âlimlerin rehberliğinde şeriatın tatbikinin ehemmiyetine işaret etmiştir.[46]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Devlet-i Aliyye'nin ilk teşkilinden itibaren gerek kadıasker gerekse sadrazam gibi devletin en yüksek makamlarına tayinde İslâmî ilimlerde temayüz etmiş kimselerin tercih edilmesine büyük hassasiyet gösterilmiştir. İstanbul'un fethiyle birlikte Rumeli ve Anadolu toprakları birleşmiş olduğundan saltanat merkezinde bulunan müfti'l-enâm, şeyhülislam unvanıyla ulemânın en müessir temsilcisi ve devletin idaresinde en mühim zat mevkiinde olmuştur.

İlmiyye Salnâmesi'nde dikkat çekildiği şekilde gerek devletin müessisi Osman Gâzî, gerekse sonraki padişahlar, gönülden şerîat-ı Ahmediyye boyun eğen zatlar olduğundan, şeriatın hükümlerine vâkıf olan ulemâyı devletin en mühim makamlarına getirmişlerdir. Ayrıca, kendilerini sıradan bir insan menzilesinde kabul ederek hükümet-i şer'iyye ve hukûkiyyeye asla müdahil olmamışlar ve bunun büyük faydasını gördüklerinden bu usulü asırlarca devam ettirmişlerdir.[47]

Bursa kâdısı Molla Şemseddîn Fenârî'nin (834/1431), Yıldırım Bâyezid Han'ın şahitliğini reddetmesi ve padişahın da buna itiraz etmemesi, şeriatı tatbik mevkiinde bulunan kâdının hükmü karşısında herkesin boynunun kıldan ince olduğunu gösteren mühim bir hadisedir. Yıldırım Bâyezîd, şahitliğinin kabul edilmemesinin şer'î sebebini sorduğunda Molla Fenârî, "Siz cemâatle namaz kılmayı terk eden kimse olduğunuz için şahitliğinizi kabul etmedim" demiştir. Yıldırım Bâyezîd bunun üzerine sarayının yanına bir cami yaptırarak namazlarını cemâatle kılmaya başlamış ve daha

46 Feridun Bey, *Münşeât*, I, 88.

47 *İlmiyye Salnâmesi*, s. 316.

sonra şer'î bir mazereti olmadığı müddetçe cemâate devam etmiştir.[48] Aynı şekilde Fatih Sultan Mehmed'in hocalarından olan ve padişah olduktan sonra Fatih'in vezirlik teklifini kabul etmeyerek dünyevî makamlar rağbet etmediğini gösteren Molla Gürânî, Bursa kâdılığının yanı sıra Fatih'in atalarından kalan vakıflarının idaresini de yaptığı sırada sultanın istediği bir emrini şeriata muhalif bularak yerine getirmemiştir. Molla Gürânî daha sonra Bursa'yı terk ederek Mısır'a gitmiş ise de Mısır'da büyük itibar gördüğü halde Fatih'in pişman olup onu davet etmesi üzerine geri dönmüş ve Bursa kâdılığına ikinci kez tayin edilmiştir.[49]

Osmanlının en güçlü padişahlarından olan Fatih Sultan Mehmed'in mahkemeye davet edilip şer'î hukuka göre kadı tarafından muhakeme edilerek aleyhine hüküm verilmesi, Devlet-i aliyye'de padişah dâhil herkesin İslâm ahkâmına riayet etme mecburiyetinin olduğunu göstermesi açısından mühimdir.

Rivayete göre Ayasofya'dan daha büyük kubbesi olan bir cami yaptırma niyetinde olan Fâtih Sultan Mehmed Han, bunun için her biri Mısır haracı değerinde olan çok kıymetli iki sütunun cami inşaatında kullanılmasını ister ancak mimar iki sütunu kısaltarak caminin kubbesinin yüksek olmasını istemez. Mimar buna, İstanbul'un deprem bölgesi olmasını dolayısıyla o derece yüksek kubbeli bir caminin risk taşıyacağını mazeret gösterse de Fatih bu sebebi geçerli kabul etmez ve mimarın elinin kesilmesini emreder. Daha sonra mimar elinin kesilmesinden dolayı ailesine bakamayacak duruma düştüğünden şikâyetle kâdıya müracaat eder. Padişahın ve hasmının aynı ve eşit şartlarda muhâkeme edilmesi hassasiyetine dikkat eden kâdı, Fatih'in buna yapmaya şeriattan izninin bulunmadığına dolayısıyla mimarın ailesine bakmanın şeran padişahın üzerinde olduğuna karar verir. Mimarın istemesi durumunda şeriata göre Fatih'in elinin kesilmesi gerektiğini ifade eden Kâdı, ailesinin geçimini sağlamak için mimara günlük onar akçe verilmesine hükmeder ve kabahatin Fatih'ten kaynaklamasından dolayı bu paranın beytülmalden değil de padişahın kendi malından verilmesini ister. Fatih Sultan Mehmed ise "emir şeriatındır" deyip hükme

48 Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakâik*, İstanbul 1269, s. 50.

49 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, s. 85-6.

teslimiyet gösterdiği gibi "mimara günlük yirmişer akçe vereyim, amma o bana hakkını helal etsin" der ve mimar da dünya ahiret haklarını helal ederek mahkemeden ayrılır.[50]

Şeyhülislâm Zembilli Ali Efendi, Yavuz Sultan Selim Han'ın hazine muhafızlarından yüz elli kişinin öldürülmesi emrini duyduğu zaman hemen padişahın huzuruna çıkarak "Fetvâ erbâbının vazifesi sultanın âhiretini muhafaza etmektir. Şer'an câiz olmadığı halde yüz elli kişinin öldürülmesini emretmişiniz, size gereken onları affetmenizdir" demiştir. Sultan önce bu müdahaleye kızıp, "Benim saltanat işlerime karışıyorsunuz, bu sizin vazifelerinizden değil" demiş ise de Zembilli Ali Efendi; "Hayır bu âhirete taalluk eden bir iştir ve bu benim vazifemdir. Affedersen (âhirette) kurtulursun, affetmez ise senin için büyük bir azap vardır" demiştir. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, onlardan ölüm cezalarını affedeceğini, ancak kusurlarından dolayı cezalandıracağını belirtmiş, Şeyhülislâm da bunun câiz olduğunu zira padişahın tazir cezası vermeye salahiyetinin bulunduğunu ifade etmiştir.[51]

Şeyhülislâm Yahya Efendi, sert bir mizaca sahip olan ve kendisinden evvelki şeyhülislam Ahizâde Hüseyin Efendi'yi (1043/1634 öldürten[52] Sultan IV. Murad'ın şeriata uygun bulmadığı emirleri karşısında hak bildiğini söylemekten çekinmemiştir. Bağdat ve Tebriz seferlerinde şeyhülislâmı yanına alan IV. Murad, pek çok meselede onun görüşlerini alıp, o istikamette hareket etmiştir. IV. Murad, Tebriz'i Şiîlerden geri aldığında orada bulunan tarihî Sultan Hasan Camiini Şiilerin kullanması sebebiyle tahrip etmek istediğinde Şeyhülislâm Yahya Efendi; "Bu câmi aslında Ehl-i sünnet binasıdır, Kızılbaşa mensup olmadığından yıkılmaması gerekir" demiş ve camiye zarar verilmesine mani olmuştur. Şeyhülislâm Yahya Efendi, Sultan IV. Murad'ı fazla sert olan pek çok icraatından onu men etmiş söz

50 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Süleymaniye Ktb. Hacı Beşir Ağa, Nr: 00448-001, I, 35b; Abdurrahman Adil, "Huzur-ı Şer'ide Bir Padişah", *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, İkdam Matbaası, İstanbul 1923, II. Tertib, 13. cüz, s. 185-186 (Emiri Efendi Kütübhanesinde yazma halinde bulunduğunu söylediği Evliya Çelebi'nin Seyhatnâme'sinden (c.I, v. 36) naklen); İ. Hami Danişmend, *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 623-4.

51 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku 'n-Nu'mâniyye*, s. 288-9.

52 Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, III, 186-6; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 447.

gelimi, Konya'da mal ve erzak konusunda hatalı bulduğu Çelebî Efendi'yi katletmek istediğinde buna mani olmuştur.[53]

Sultan IV. Murad'a arz ettiği meşhur Risâlesinde Koçi Bey (ö. 1650?). ise Osmanlılarda ilim ve erbabına olan hürmet ve izzetin tarihte başka hiçbir devlette olmadığına ve ulemâya gösterilen bu hürmetin çok güzel meyveler verdiğine dikkat çeker ve ulemânın nizamının din ve devlet için en mühim husus olduğunu ifade eder. "Şer'i şerifin bekâsı, ilimledir, ilmin bekâsı ise ulemâ iledir" diyen ve bu nizamın bozulmaya başladığına dikkat çeken Koçi Bey, asırlardır geçerli olan ulemânın nizamını şöyle ifade eder:

"Yüce ecdadımızın saâdet-i encamları zaman-ı şeriflerinde ulemâ arasında câri olan kânun ve usûl budur ki, ulemânın en bileni, en faziletlisi en çok takva ve verâ sahibi olanı, en yaşlısı, en sâlihi; şeyhülislâm ve müfti'l-enâm olurdu. Ondan aşağı Anadolu ve Rumeli kazaskerleri olup bu tertip üzere istihaklarına göre haklarına riayet olunurdu. Bir kere yüce fetvâ (şeyhülislamlık) makamına geçtikten sonra artık bir daha azlolunmazdı. Zira fetvâ makamı azîz, şerif ve güzîde bir ilmî makamdır. Onun hürmeti bir başka makama benzemez, azil ve tayin kabul etmez ve her âlim o makama layık olmaz. Önceleri şeyhülislâm olan zâtlar, fazilet ve kemalâtın membaı olduklarından hakkın dışında bir şey konuşmayıp, âlemin sığınağı padişah hazretlerine devamlı güzel nasihatlerde bulunmaktan hâli olmazlardı. İntizam-ı din ü devlet için çalışırlar, insanların ahvali ile mukayyet olurlardı."[54]

Osmanlı'da başta padişah olmak üzere devletin bütün erkânı İslâm ahkâmına tâbi olmak zorunda olduğundan devletin en mühim müessesesi şeyhülislamlık makamıydı. Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamın fetvâsıyla bir padişah tahttan indirildiği gibi, padişah onun cevaz vermediği bir icraatta bulunamaz, onun uygun bulmadığı bir kânun çıkarılamazdı. Osmanlı'da vezir ve paşalar idam dâhil pek çok cezaya çarptırılırken, ulemânın çok büyük itibarı olduğundan âlimlerin ölümle cezalandırılması yoluna

53 Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1924, s.1988-200

54 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Ebû'z-Ziyâ matbaası, Kostantiniyye 1303, 37-8.

gidilmemiş ve hadis-i şerifte "*ulemânın kanı zehirlidir*"[55] buyurulduğuna dikkat çekilerek, âlimlerin öldürülmesinin câiz olmadığı ifade edilmiştir.[56]

Osmanlı'da ulemâ kesimi büyük bir hürmet ve itibar sahibi olmakla birlikte sayıları az olsa da İslâm'a muhalif görüşler ifade eden âlimler cezalandırılmış, açıklamalarında ilhad ve zındıklık gibi küfre götüren fikirlere sahip olan âlimler, söz konusu görüşlerinden vaz geçmedikleri takdirde katlinden çekinilmemiştir. Söz gelimi 1011/1602 yılında Nadajlı Sarı Abdurrahman, ilhad ve zındıklık suçlamasıyla Divân-ı Hümâyün'da muhakeme edilmiş ve söz konusu görüşlerinden vazgeçmediği için de idama mahkûm edilmiştir. Sarı Abdurrahman, haşir ve neşri, cennet ve cehennemi dolayısıyla âhiret hayatını kabul etmemiş ve bu hususstaki âyetler kendine okunduğunda çeşitli tevillerle inkâr etmiştir. O, âdeta materyalist bir düşünceye sahip olup, âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve vakti gelince yok edilip, ahiret hayatının başlayacağına dair İslâm'ın temel akidesine inanmadığı için idam edilmiştir.[57]

Osmanlı'da ülke genelinde hukuk birliğinin sağlanabilmesi için devletin hukuk sisteminde Hanefîlik resmî mezhep olarak kabul edilmiştir. Şeyhülislamın yanında müftüler ve âlimler tarafından Hanefî mezhebince eskiden beri muteber kabul edilen kitaplar esas alınarak verilen fetvâların hukukî bir bağlayıcılığı yokmuş gibi görünse de başta padişah olmak üzere Müslüman halk, hayatını bu fetvâlara uygun olarak tanzim etmişlerdir.

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın baş tarafında yer alan şu ifadeler, Osmanlı Devleti'nin asırlardır varlığını devam ettirmesinde İslâm'ın esaslarına bağlı kalmasının ne kadar ehemmiyet arz ettiğini göstermesi açısından dikkat çekiciydi:

"Herkesin bildiği üzere Devlet-i Aliyye'mizin kuruluşundan beri Kur'ân'ın yüce hükümlerine ve şeriat kânunlarına kemaliyle riayet olun-

55 Osmanlı ulemâsı, mevzu hadis ile amelin câiz olmadığını ittifakla kabul edilmekle birlikte, edille-i şer'iyeye muhalif olmayan zayıf hadisler ile amel edilebileceğini ifade etmişlerdir. (Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 159.)

56 Dervişzâde, Muhammed b. Zeynelâbidîn Ali el-Karamânî, *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*, (Ebû Said Hâdimî'nin *Risâle-i Nakşibendiyye* isimli eserinin ve Dervişzâde'ye ait şerhinin Türkçesi) trc. Muhammed Münib, İstanbul 1268, s. 229.

57 Kâtib Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1287, I, 184; Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, I, 326.

duğundan, saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve kudreti ile bilcümle tebaasının refah ve ma'muriyeti en yüksek mertebeye ulaşmıştı. Ancak, yüz elli yıl var ki, birbirlerini izleyen karışıklıklar ve çeşitli sebeplere mebni şer'i şerife ve yüce kânunlara uyulmama hasebiyle evvelki kuvvet ve refah, tam tersine zayıflık ve fakirliğe dönüşmüştür. Halbuki şeriat kânunları tahdidinde idare olunmayan bir ülkenin pâyidâr olamayacağı son derece açıktır."[58]

Bir keresinde Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'den (982/1574) ülkeye eman (vize) ile gelen bir gayr-i müslimin, bir zimmî üzerine şahitlik yapmasının kabul edilmesi hususunda padişahın "Harbîlerin şehadetleri tutula" dediğine dair belge olduğunu belirtmeleri durumunda bunun makbul olup olmadığına dair fetvâ sorulmuştu. Ebussuûd Efendi ise: "Asla olmaz, ahidnâmelere ol kaydı, cehele-i küttâb (cahil kâtipler) yazmıştır. Nâmeşru nesneye emr-i sultanî olmaz" diyerek, Osmanlı'nın en güçlü padişahlarından olan Kânûnî Sultan Süleyman zamanında bir padişahın şer'î hükümlere uymayan emir veremeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Şeyhülislamın bu fetvâsı daha sonra Kânûnî'ye arza edilip padişahın emri ile ülke genelinde resmen tatbik edilen ma'ruzât arasında yer almıştır.[59]

Osmanlı Devleti'nde büyük bir hassasiyetle tutulan şer'iyye sicillerinden anlaşıldığı üzere kadıların hükümleriyle kesinlik kazanan kayıtların ilam ve hüccet olarak geçerliliği her hangi bir zaman ile sınırlı tutulmamıştır. Bir başka delile ihtiyaç duyulmadan i'lâm ve senetler ile amel câiz görülmüş ve Şeyhülislâmlık makamının talebi üzerine bu hususta 1296/1879 yılında irade-i seniyye (padişahın emri) sadır olmuştur. Bu durum ayrıca Mecelle'nin ilgili maddelerinde de yer almış ve şer'î-i şerife muhalif olmamak kaydıyla senet ve i'lam ile amelin ve hüküm vermenin câiz olduğu ifade edilerek bunların şeriata uygunluğunun ise evvelâ Fetvâhâne'den sonra da Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye tarafından incelenebileceği belirtilmiştir.[60]

58 Ahmed Lutfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999, VI, 1027 vd; Düstur, İstanbul 1282, I, 2.

59 Ebussuûd Efendi, İBB. A.K., Yazma No: 830, İstanbul 1084, *Ma'rûzât*, v. 90b.

60 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm* IV, 652; Hâfız Mehmed Ziyâeddîn, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, Dersaâdet 1312, s. 1175.

Özellikle şeyhülislâmın verdiği fetvâlar, kadıların vereceği hükümlere esas teşkil ettiği gibi bazı fetvâlar padişaha arz edilmesinden (ma'ruzât) sonra ülke genelinde herkesin uyması zorunlu olan kanun haline de gelebiliyordu. Nitekim Mecelle'nin 1811. maddesinde; "Hâkimin ihtiyaç durumunda başkasından istiftâ (fetvâ istemesi) etmesi câizdir" denilmiştir. Bu madde ile bir kâdinin şer'î bir mesele hakkında ortaya konulan muhtelif hükümler arasından sahih ve müftâ bih (kendisiyle fetvâ verilen) olanı tercihte tereddüt etmesi durumunda o beldede bulunan müftüden istiftâ edebileceği gibi şeyhülislâma dahi müracaat edebileceği açıkça belirtilmiştir.[61]

Neşrî (926/1520?), *Cihânnümâ* isimli meşhur tarihinde, İslâm'a bağlılık hususunda gösterdiği hassasiyetten dolayı, Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yı Râşidîn devrinden sonra en faziletli gâzi ve mücahidlerin Osmanlı'ya ait olduğunu kaydeder.[62] Aynı şekilde Koçi Bey, Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra Âl-i Osman kadar necîb bir nesil, kadri yüce ve cengâver padişahların gelmediğine dikkat çekerek onlara müyessser olan gazâ, cihad ve fethin başka hiç kimseye nasip olmadığı belirterek Osmanlı hilâfetinin kıyamete kadar devam etmesi için dua eder. Koçi Bey ayrıca Osmanlıya nasip olan bu nimetlerin onların şer'i şerife ve din-i mübîne kâmil manada hürmet ve izzetlerinin bereketinin neticesinde olduğunu ifade eder.[63]

1871-1886 yıllarında Mekke-i Mükerreme'de müftülük yapmış olan Ahmed b. Zeynî Dahlân (1304/1886) ise Osmanlı'nın sahâbe ve tabiîn devrine benzer bir şekilde İslâm'a uygun siyaset takip ettiğini ifade etmiştir. Bu sebeple o, Osmanlı'ya isyan edenin bâğî olduğunu belirtip Devlet-i Aliyye'nin Hz. Mehdi'ye kadar devam edeceğini açıklamıştır.[64]

İslâm'ı yeryüzüne hâkim kılma gayretinde olan Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi Hanefî olmakla birlikte dört mezhebe mensup Müslümanların yoğun olarak namaz kıldığı Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî gibi mukaddes yerlerde dört farklı imam bulundurulmuştur. Ayrıca Irak, Hicaz, Kahire ve Yemen gibi Hanefî mezhebinin dışında diğer mezheplere men-

61 Hâfız Mehmed Ziyâeddîn, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, s.1154.

62 Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 30.

63 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, s. 36.

64 Dahlân, Ahmed b. Zeynî, *Fütuhâtü'l-İslâmiyye ba'de mudiyyi'l-fütühâti'n-nebeviyye*, Kahire 1323, II, 209.

sup Müslümanların yoğun yaşadığı şehirlerde Osmanlı'dan önce olduğu gibi dört mezhepten kadılar tayin edilmeye devam edilmiştir.[65]

Padişahlar, özellikle Müslümanların genelini alakadar eden savaş kararı gibi hususlarda dört mezhebin âlimlerinin görüşünü alma mevzuunda büyük titizlik göstermişlerdir. Osmanlı dört mezhebin dışındaki ictihadları ve âlimleri resmen geçersiz kabul ettiğinden dört mezhebin dışında ortaya çıkan görüşlerin yaygınlık kazanmasına ve Müslümanlar arasından taraftar bulmasına mani olmuştur. Nitekim Vehhâbîliğin lideri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerine taraftar bulmaya çalıştığı ilk yıllarda Osmanlı padişahı (I. Mahmûd) tarafından Mekke Emiri Şerif Mes'ûd'a 1164/1751 gönderilen bir emir ile söz konusu şahsın dört mezhebe muhalif batıl içtihatlarla Müslümanları dalâlete sevk edip çeşitli hilelerle taraftar toplamaya çalıştığına dikkat çekilmiştir. Bu sebeple vakit geçirmeden söz konusu kişinin bertaraf edilip taraf-ı şâhâneye (padişah) malumat verilmesi istenmiştir.[66]

C) OSMANLI'NIN MEZHEP HASSASİYETİ

Kelime olarak "gidilen ve takip edilen yol" manasına gelen "mezhep", bir dinin itikada veya amele dair esaslarının bir sistem dâhilinde ortaya konulmasıdır. Bu itibarla mezhep, "Dinin dellilerine dayalı olarak usûlü'd-dîn (dinin asılları) veya furûu'd-dîn'e (dinin furuuna) ait esaslarının tesbit edilmesi veya bunların hükümlerinin çıkarılması için ilmî dirayetinin büyüklüğü sebebiyle imam kabul edilen bir âlim tarafından ortaya koyulan görüşler veya bu maksatla belirlenen sistem"[67] şeklinde tarif edilmiştir.

Resûlullah (s.a.v.) bir hadis-i şeriflerinde, ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlardan birinin kurtulacağını (Fırka-i Nâciye) beyan etmiştir.[68] Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu, metinde geçen *yetmiş üç* rakamını kesretten kinaye veya temel ihtilaf noktaları olduğunu ifade etmekle birlik-

65 Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdükâdir Atâ, Dâru'l-kütübil-ilmiyye, Beyrut 1997, V, 427, 444; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Mecelle-i Ahkâm*, IV, 603.

66 B. O. A. C. DH. 00135/06716-001

67 Hasan Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, İstanbul 2017, s. 97 vd.

68 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân" 18; Dârimî, "es-Siyer" 74; İbn Mâce, "el-Fiten" 17; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 1331.

te bazı âlimler, mezhep ve fırkaları bu sayıyı esas alarak izah etmişlerdir.[69] İlgili hadis-i şerifte belirtildiği şekilde, "*Kurtulan fırka kimdir diye*?" sorulunca Resûlullah (s.a.v.): "*Benim ve ashâbımın yolunda olanlardır*" buyurduğundan âlimler, Fahr-i Kâinat Efendimizin kurtuluş için kendi sünnetine riayet ile iktifa etmeyip ashâbın yolunu da takip etmenin gerekli olduğunu beyan etmesine dikkat çekmişlerdir. Ehl-i sünnet'in dışındaki fırkalar da kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia etmekle birlikte, hadis-i şerifte Fırka-i Nâciye'nin "Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashâbının sünneti üzerine bulunanlar" olduğu beyan edildiği için bu şartları taşmayan fırkaların, Fırka-i Nâciye'den olması mümkün değildir.

Tarih içerisinde mezhep/fırkalar, genellikle Ehl-i sünnet ve Ehl-i bidat olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Ehl-i sünnet, "Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ashâbının sünnetini (yolunu) takip edenler" şeklinde; Ehl-i bidat ise İslâm'a ait temel mevzular hakkında sahâbe ve tabiin döneminde olmayan işleri yaparak veya görüş beyan ederek farklı bir görüş veya inanca sahip olan kişidir. Bu itibarla Ehl-i sünnet, Müslümanların ana bünyesini, Ehl-i bidat ise çeşitli sebeplerle bu ana bünyeden ayrılanları ifade eder.

Asr-ı saâdet'ten sonra Müslümanların büyük ekseriyeti, Kur'ân ve Sünnet'te ortaya konulan ve ilk Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri esaslara bağlı kalırken, bazıları bu esaslara muhalefet ederek, farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Fahreddin Râzî (606/1210) "insanların hevalarına uyup nefislerine itaat etmelerinin ve hasetlerinin" onların fırkalara ayrılmalarında etkili olduğunu ifade eder.[70]

Muhtelif fıkhî mezheplerin oluşmasına sebebiyet veren ve Müslümanlar için rahmet olan müctehidlerin ihtilafi ise onların kendi heva ü heveslerinden kaynaklanmamıştır. İslâm âleminde Müslümanların ekseriyeti tarafından kabul gören büyük müctehidler, esasen şer'î delillere tâbidirler ve kendiliklerinden keyfî surette hiçbir görüş ileri sürmemişlerdir. İmâm-ı Âzam'ın yanında uzun müddet kalması sebebiyle onun fıkıh usûlünü çok

69 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir *el-Fark beyne'l-frak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1990, s. 26; el-İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 185; Şehristânî, *el-Milel*, I, 20; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, nşr. H.P. Lins, *Usûlü'd-dîn*, Kahire 1963, s. 235.

70 Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts., IIX, 169.

iyi anlayan Ebû Yûsuf, anne ve babasından önce hocasına devamlı dua edip[71] ona hürmet göstermekle birlikte daha güçlü bir delil bulduğunda (bu durum çok nadir olmakla birlikte) İmâm-ı Âzam'ın ictihadına değil de delile uymuştur[72].

İmam Ebû Yûsuf, önceden vakfın satılmasının câiz olduğu görüşünde iken daha sonra Hz. Ömer'in vakıf ile sözleri kendisine ulaştığında görüşünden rücu etmiştir. Hz. Ömer, Hayber'in fethinden sonra ganimet hissesinden kendine düşen arazi ile ilgili olarak, "Ey Allah'ın Resûlü! Öyle güzel ve kıymetli bir araziye mâlik oldum ki ömrümde böyle güzel ve kıymetli bir malım olmamıştı. Bu arazi hakkında ne buyurursunuz" deyince, Fahr-i Kâinat Efendimiz: "*İstersen aynını (arazinin kendisini) vakfet, meyve ve menfaatini de tasadduk eyle*"[73] buyurmuştu. Hz. Ömer bunun üzerine, *aslı satılmamak, bağışlanmamak ve mirasla intikal etmemek* şartıyla söz konusu araziyi ihtiyaç sahiplerinin yararına vakfetmişti.[74] Ebû Yûsuf, bu haberin sahih olduğunu gördükten sonra, "hiç kimsenin buna muhalefet etmesi câiz olmaz" demiş ve "şayet bu haber İmâm-ı Âzam'a ulaşmış olsaydı bununla hüküm verir ve vakfın satılabileceği görüşünden rücu ederdi" demiştir.[75]

Müctehidler, kesin ve açık bir delil bulunması durumunda delilin gösterdiği hükmü ittifakla kabul etmişlerdir. Bu itibarla onlar, kat'î delillere dayanan itikadî hususlarda olduğu gibi kat'î delillere dayanan namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerde tamamen ittifak halinde olmuşlardır. Ancak hükümleri kat'î delil ile sabit olmayan ve "füruât-ı fıkhiyye" denilen bir kısım tâlî meseleler hakkında ihtilaf etmişlerdir.[76]

---

71 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Alımed b. Ali, *Târîhu Bağdât* (Medinetü's-selâm), Kahire ts., XV, 457, 466.

72 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 70.

73 Buhârî, "Vasayâ" 28, IV, 14.

74 Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1972, XI, 303-4.

75 Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb, Kahire 1986, V, 472.

76 Ömer N. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, ts. I, 315.

a- Mezhep Farklılıklarının Sebepleri

İslâmî hükümlerin esası, Kur'ân-ı Kerim olmakla birlikte onu anlama ve ondan istinbat (hüküm çıkarma) hususunda beşerin hepsi aynı vasıf ve hususiyetlere sahip değildir. Hz. Muhammed (s.a.v), Allah'ın peygamberi olması itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve ondan hüküm çıkarma hususunda hiçbir beşerin sahip olmadığı üstün sıfatları bulunuyordu. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetleri tebliğ etmenin[77] yanında *mübîn*[78] (beyan edici) ve *hâkim*[79] (hüküm verici) olduğu bildirilmiş ve onun hevâsından (nefsin arzusu) konuşmayıp, konuştuğunun vahiy olduğu[80] beyan edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim, vahy-i metlüv veya vahy-i zâhir; Sünnet ise, vahy-i gayr-i metlüv veya vahy-i bâtın oduğundan vahy-i metlüvün (âyet) bulunmadığı hususlarda Resûlullah'ın (s.a.v.) beyanının kesinlik ifade ettiğine dikkat çekilmiştir.[81]

Asr-ı saâdet'ten sonra Kur'ân veya sünnet ile beyan edilen esasların, şumûlü, keyfiyeti ve kemiyeti ekseninde bazı görüş ayrılıkları veya ictihad farklıkları ortaya çıkmıştır. Ashâb-ı kiram, bir mesele karşılaştıklarında, öncelikle Kur'an-ı Kerim'e bakarlar sonra Hz. Peygamber'in sünnetinde bu hususa dair bir delilin bulunup bulunmadığını araştırırlar ve daha sonra kendi ictihadları ile hüküm verirlerdi.[82]

İmam Mâtürîdî, her mezhep sahibinin kendi görüşünün muhkem âyetlere dayandığını ve doğru bir anlayışı olduğunu, hasmının ise müteşâbih âyetlere dayandığını ve yanlış olduğunu iddia ettiğine dikkat çeker. Mezhepler arasındaki ihtilafların özelikle müteşâbih âyetleri anlama ve yorumlama noktasındaki farklılıktan kaynaklandığını belirten Mâtürîdî, ümmetin fırkalara ayrılacağı ifade edilen hadiste "Hz. Peygamberin ve sahabenin sünnetine sağlam bir şekilde tutunanların kurtulacağının" açıklandığını hatırlatır. Ümmetin selefinden tevârüs eden bilgi ve anlayışın ehem-

77 Mâide, 5/67.

78 Mâide, 5/15; Nahl, 16/44.

79 Nisâ, 4/65, 105; Ahzâb, 33/36.

80 Necm, 53/3, 4.

81 Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993, II, 90; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, İstanbul 1310, II, 4-5.

82 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 91; Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, nşr. Tâhâ Feyyâz el-Ulvânî, Beyrut 1992, VI, 10.

miyetine dikkat çeken Mâtürîdî, bu mirasın muhkem açıklamalar olduğunu ve ihtilafları ortadan kaldırmak için bunların esas alınması gerektiğini ifade eder.[83]

Şeriatın bir kısım hükümlerinin içtihad yoluyla bilindiğine, işaret eden İmâm-ı Rabbânî (k.s.) (1034/1624), bu yolun ise Hz. Muhammed (s.a.v.), ashâb-ı kiram ve ümmetin diğer müctehidlerine mahsus olduğunu ifade eder. Ancak, o, Hz. Peygamber'in hayatında ictihad ile sabit olan hükümlerin vahyin devam ettiği bir zamanda olması itibariyle hata ihtimali bulunmayan katî hükümler olduğunu, sonraki devirlerdeki ictihatların, hataya ihtimali olması sebebiyle Asr-ı saâdet'teki ictihatlar derecesinde olmadığını belirtir. İmâm-ı Rabbânî, Kur'an-ı Kerim'in bir kısım hükümlerini anlamaktan beşer tâkatinin âciz kaldığını belirtip, söz konusu hükümleri anlamanın sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) mahsus olduğunu ifade eder.[84]

Gerçekleştirilen fetihler neticesinde İslâm coğrafyası genişleyip, Müslümanların adedi artınca, yeni pek çok mesele ortaya çıkmış ve her mesele hakkında nastan delil getirmek de mümkün olmamıştır. Zira naslar sınırlı, meydana gelen olaylar ve meseleler ise sınırsızdır.[85] Bu itibarla hakkında nas bulunmayan meseleleri, hakkında nas bulunanlara kıyas yapma bir başka ifadeyle ictihad yapma zarureti ortaya çıkmış ve usûl-fıkıh ilmi tedvin edilmiştir. İbn Haldun, selefin ictihad esaslarını ve usûlünü belirleyen ilme ihtiyaçlarının olmadığını belirterek, " Resûlullâh'ın (s.a.v) zamanına yakın olmaları onları, nakil mevzuunda araştırma yapma ve maharetlerini ortaya koymaya ihtiyaç bırakmadı" diyerek[86] selefin hususiyetine dikkat çekmiştir.

Âlimler, sahâbe arasında ictihadî mevzularda meydana gelen ihtilafı, sonraki Müslümanlar için söz konusu farklı ictihatlardan birini tercih etmelerine imkân sağlayan bir fırsat olarak görmüşlerdir. Bu görüşün oluşmasında "*Ümmetimin/ashâbımın ihtilafı rahmettir*" ve "*ashâbım gökteki*

83 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004, I, 247-8.

84 İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûk es-Serhendî, *Mektûbât*, İstanbul ts. II, 92 (55. mkp.)

85 Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 62-3; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 445-6; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 236.

86 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 454.

yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete ulaşırsınız"[87] hadisleri esas alınmış ve onların her birinin ictihadının hak ve doğru olduğuna dikkat çekilmiştir.[88]

"*Bir hâkim ictihad eder de verdiği hükümde isabet ederse iki mükâfat, hata ederse bir mükâfat*"[89] hadisini dikkate alan âlimler, bir müctehidin hatasından dolayı kötülenmesini doğru bulmayıp, müctehidlerin bir mesele hakkında farklı hükümler ifade etmesinin ümmet için rahmet olduğunu belirtmişlerdir.[90] Fakihler, müctehitlerin farklı ictihatlarda bulunmakla birlikte hepsinin mükâfat almasını, aynı devirde birden fazla peygamber gönderilmesine benzetmişlerdir. Onların hepsinin Allah tarafından gönderilen peygamberler olması itibariyle şeriatlarının hak olduğu ifade edilmekle birlikte, bir peygamberin haram dediği bir hususu bir başka peygamberin mübah görebildiğine dikkat çekilmiştir.[91]

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085), hakkın tek olduğunu ancak muayyen (belirli) olmadığını belirtmiş ve imamet meselesinde Hz. Ali'nin Hz. Muaviye ile (Allah ikisinden razı olsun) mücadelesinde isabet ettiğini, Hz. Muaviye'nin ise bu konuda hata üzere olduğunu ifade etmiş ancak, hatasında ma'zür olduğunu belirtmiştir. Cüveynî, onun içtihadında hata ettiği halde ma'zür olmasını, Hz. Peygamber'in "*bir müctehid için isabet ederse iki sevab hata ederse bir sevab vardır*" hadisine dayandırarak, imamet meselesinin furû-ı dinin yani fıkhın bir konusu olduğuna dikkat çekmiştir.[92]

---

87 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Medhal ila's-Süneni'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Z. el-A'zamî, Riyad 1420, I, 148; Makdisî, Nasır b. İbrahim, *Mulıtasaru'l-Hucce*, nşr. Muhammed Harun, Dâru Edvâü's-selef, Riyad 2005, s.190; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kahire 1930, XI, 91-2; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, Kâhire 1351, I, 64-66, 132; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1994, I, 209.

88 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 107; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1997, III, 328-31; Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts., XXVII, 168; İbn Âbidîn, Muhmmed Emîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebsâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Kâhire 1994, I, 167.

89 Buhârî, "İ'tisâm"21; Müslim, "Akziye"15; Ebû Dâvûd, "Akziye"2.

90 Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*, XI, 92; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 139.

91 Mahlâvî, Muhammed Abdurrahmân İd, *Teshîlü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire 1341, s. 323.

92 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Mugîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, Kahire 1934, s. 8-9.

Müctehidlerin delillerden hangisiyle öncelikle amel edeceği hususundaki usûl ihtilafı, farklı ictihad ve hükümlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Müctehitler, Kur'ân, Sünnet, icma ve kıyastan oluşan dört şer'î delilden Kur'ân ve Sünnet'in diğerlerinden önce geldiğinde ittifakla etmekle birlikte, bir teâruz esnasında sahâbenin sözünün veya kıyasın esas alınması mevzuunda ihtilaf etmişlerdi.[93] Bu çerçevede Şâfiîler kıyası tercih ederlerken Hanefîler, Kur'ân ve Sünnet'te hüküm bulunmadığı zaman öncelikle sahâbenin görüşüne bakılmasını ve daha sonra ictihad edilip, kıyas yapılmasını istemişlerdir.[94]

Hanefîler sahâbenin kavlini takdim ettirirken, Şâfiîler sahâbeyi taklid etmeyip, kıyası öne aldıklarından aynı meselede farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Meselâ, kaçan bir köleyi üç günlük mesafeden efendisine teslim eden kişiye, Hanefîler, Abdullah b. Mesud'un (32/652) sözünü esas alarak ücret ödenmesi gerektiğini söylerken, Şâfiîler, kıyas yaparak bu kişiye ücret gerekmediğini ifade etmişlerdir.[95]

Mevzu veya zayıf hadis ihtimaline karşı daha temkinli hareket ederek ictihad eden Hanefî müctehidler, vuku bulmamış meseleler hakkında önceden görüş bildirerek sonraki nesillere geniş bir fıkhî külliyat bırakmışlardır. Çok farklı kültür ve inançların kavşağında bulunan Irak'ta yaşayan İmâm-ı Âzam, bulunduğu şartların da tesiriyle çok değişik olayla karşılaştığı için farklı pek çok meselede hüküm verdiği gibi vaki olmayan olaylar hakkında da içtihatta bulunmuştur. Onun yetiştirdiği müctehid âlimler, hocalarının tesis ettiği usûl ve esasları tedvin etmekle kalmamışlar, binlerce talebenin yetiştiği Kûfe'deki bu ilim meclisini bir diğer ifadeyle bu ekolü/medreseyi devam ettirerek, Hanefî mezhebinin sistemli bir şekilde yayılmasını sağlamışlardır. İmâm Ebû Hanîfe'nin mezhebinin büyük itibar görmesinde onun takva ve verasının yanı sıra bakışının ve görüşünün isabetli olmasının, diğer imamlara göre sahâbe devrine daha yakın bulunmasının

93 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 209

94 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullâh Muhammed-Said Bektaş, Beyrut 2010, VIII, 23.

95 Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer b. İsâ, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts. s. 113.

ve fıkhının Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.) gibi ilmiyle temayüz etmiş meşhur sahabîlere dayanmasının önemli tesiri olmuştur.[96]

Müctehidler, sahâbenin ictihad farklılıklarına ve fıkhî ihtilaflarına atıf yapıp sahâbenden rivayet edilen iki görüşten evlâ olanın tercihi hususunda ihtilaf etmekle[97] birlikte, ashâb-ı kiramın hepsinin hidayet üzere olduğunda ittifak etmişlerdir. Ashâb-ı kiramın fıkhî meselelerde ihtilaf etmesini rahmet olarak gören İmâm Mâlik (179/795), tedvin ettiği hadis kitabı *Muvatta*'nın her yerde tek kitap olarak okutulup uygulanmasını doğru bulmamıştır. Kadıların farklı hükümler verdiğini gören Abbâsî halifesi, hukuk birliğini sağlamak için Muvatta'nın bir kânun kitabı haline getirilip, ülkenin her yerinde uygulanmasını isteyince İmâm Mâlik; "âlimlerin ihtilafı Allah Teâlâ'dan bu ümmete bir rahmettir. Herkes kendisinin sahih bulduğu görüşe uysun" demiştir.[98]

Yukarıdaki açıklamaların da ışığında müctehidlerin bazı meselelerde ihtilaf etmesinin sebepleri şu şekilde hülasa edilebilir:

1-Şer'i delillerin bazısının delaleti açık ve kesin olmayabilir. Bazı deliller bir müctehid tarafından mutlak telakki edildiği halde aynı delil bir başka müctehid tarafından muhassas, müevvel veya mensuh kabul edilebilir.

Âlimlerin bir kısmı, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen "Hz. Peygamber (s.a.v.) besmeleyi namazda cehrî (açıktan) okurdu"[99] hadisini esas alarak, namazda Fatiha ile beraber besmelenin açıktan okunmasının vâcib olduğunu söylemişlerdir. Hanefîler ise, Müslümanların her gün yapmakla mükellef olduğu ve büyük çoğunluğun yapageldiği bir ibadet olan namaz hakkında bu rivayetin haber-i vâhid olarak kalıp, meşhur olmamasını dikkate almışlardır. Hz. Peygamber'in "Beni nasıl namaz kılar görüyorsanız

96 el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. Michael Jan de Goeje, Leiden 1877, s. 127; Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mîzân*, nşr. Abdurrahmân Umeyre Beyrut 1989, I, 24-2; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, Lübnan 1972, s. 309-10.

97 Dihlevî, Şah Veliyulllah, *el-İnsâf fî beyânî esbâbı'l-ihtilaf*, nşr., Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Beyrut 1977, s. 108.

98 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, I, 176; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 66; Dihlevî, Şah Veliyyullâh, *Hıccetullâhi'l-bâliga*, Beyrut 1992, I, 418, a.mlf., *el-İnsâf fî beyânî esbâbı'l-ihtilaf*, s. 38; Şâmî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Abdülmuiz Abdülhamîd, Kahire 1995, XI, 182.

99 Dârakutnî, I, 307.

namazınızı öyle kılınız"[100] hadisini de delil getiren Hânefîler, namazda besmele açıktan okunmuş olsa bununun sahâbe devrinde herkes tarafından bileneceğini söyleyerek, sahâbenin tatbikini haber-i vahide tercih ederek, namazda besmelenin cehri okunmasını vacip görmemişlerdir.[101]

2-Şer'i bir delile bir müctehid muttali olduğu halde başka bir müctehide o delil ulaşmamış olabilir. Mesela İmâm-ı Âzam, denizden çıkan, amber ve inci gibi süs eşyalarından vergi alınmasının lazım gelmediğine hüküm verdiği halde Ebû Yûsuf, bundan beşte bir vergi alınmasını, kalan beşte dördünün ise sahibine verilmesini istemiştir. Hz. Ömer'in, sahilde bulunan amberin beşte birinin vergi olarak alınmasını bildiren haberi kendisine ulaşan İmâm Ebû Yûsuf; "Biz, Hz. Ömer'den rivayet olunan ve Abdullah b. Abbas'ın da muvafakat ettiği esere[102] uyduk, ona muhalif olmayı doğru görmedik"[103] diyerek seleften gelen sahih bir haber olması durumunda onunla ameli gerekli görmüştür.

3-Rivayet edilen bazı hadislerin, haberlerin doğru zapt edilip edilmediği veya râvilerin istenilen şartları taşıyıp taşımadığı hususunda müctehidler arasında görüş farkı olabilir. Mesela umre ile haccın beraber ifa edilmesi mevzuunda sahâbeden farklı görüşler nakledilmiştir. Hz. Ömer'in hacc-ı temattuyu (hac zamanında umreyi yaptıktan sonra ihramdan çıkıp, hac için tekrar ihrama girmeyi) doğru bulmadığı hac ve umrenin farklı zamanlarda yapılmasını istediği rivayet edilmiştir. Sa'd b. Ebî Vakkas (r.a.) ise, "Biz Resûlullah (s.a.v.) ile beraber bu şekilde yaptık" demiştir. İmâm Mâlik, "Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i Hz. Sa'd'dan daha iyi bilir" diyerek, Hz. Ömer'e uymuş ve hac ile beraber umre yapmayı mekruh görmüştü. İmâm-ı Şafiî ise her iki sahâbînin de Hz. Peygamberi bilen zatlar olduğuna dikkat çekerek, iki görüşü tevfîk edip, aralarında bir ihtilafın olmadığını belirtmiş ve hac ile umrenin beraber yapılmasını yasaklamayı doğru bulmamıştır.[104]

---

100 Buhârî, "Ezân"18.

101 Hafîf, Ali, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Kahire 1996, s. 71-2.

102 İlk devirlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra, sahâbe ve tâbiîne ait her nevi haberi ifade için kullanılan ıstılah (M. Yaşar Kandemir, "Hadis" *DİA*, XV, 28).

103 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 70.

104 Şâfii, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mensûre 2001, VIII, 586-7.

4- Müctehidlerin bazısı mutlak olarak mürsel hadis ile amel ettiği halde bazıları, onu teyid eden başka bir haber olmadığı müddetçe onunla amel etmeyebilir. Nitekim Hanefîler böyle bir hadise isnad ederek hüküm verdikleri halde Şâfiîler buna isnadı kabul etmemişlerdir.

5-Müctehidlerin bir kısmı ashâb-ı kiramın sözlerini delil kabul ettikleri halde diğer bir kısmı onların ittifakı olmadıkça bu sözleri delil ittihaz etmemişlerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz şekilde Şâfiîler sahâbenin kavlini hüccet kabul etmez iken Mâlikîler onu mutlak delil, Hanefîler ise bazı durumlarda hüccet kabul etmişlerdir.

6-Şer'î delillerden bir kısmının hem vücûba hem de nedbe veya ibâheye delâleti olduğundan müçtehitlerden her biri bunlardan birisini aldığından birbirine muhalif görüşler ortaya çıkabilir. Mesela seferî bir kimsenin dört rekatlı farzları iki rekat kılması Hanefîlere göre vacip, Şafiîlere göre ise mubahtır.

7-Şer'î delillerden biri diğerine tercih edilir ve her müctehid bunlardan birine göre hüküm verir. Mesela İmâm-ı Âzam'a göre haber-i âhad kıyasa tercih edilirken, İmam Mâlik'e göre kıyas, haber-i âhaddan önce gelir.

8-Bir mesele hakkındaki hükmün illetinde ihtilaf edildiğinden başka bir illeti kabul eden bir müctehidin görüşü diğerlerinden farklı oluşabilir.

9-Bir şeyin mahiyetindeki muhtelif noktalara nazar dolayısıyla ihtilaf olabilir ki, akde mukarin olmayan bir menfaatin mal sayılarak tazmin hususunda mal hükmüne tâbi olup olmaması veya fâsid ile bâtılın ayni mahiyette olup olmaması gibi meseleler bu kabildendir.

10-Delillerden bir kısmındaki bazı kelimeler farklı manaları ihtiva edip müçtehitlerden her biri bu manalardan birini tercih etmesinin neticesinde bir birine muhalif görüşler ortaya çıkar. Mesela "hem tuhr(temizilik) hem de hayz manasına şamil olan "kuru'" kelimesinin Hanefîler hayız, Şâfiîler ise tuhur manasını aldığından mesele hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

11-Delillerin bazısındaki kelimelerin hakikî manası mı yoksa mecazî manası mı kastedildiğinde ihtilaf edilmiştir. Mesela mülâmese (do-

kunma) kelimesinin mücerret el ile dokunma veya cima (cinsi münasebet) ile dokunma manalarına delaletinde ihtilaf edilmiştir.

12- Bir meselede azimet veya ruhsat ile amelin tercih edilmesi o mesele hakkında muhtelif görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Nitekim İmam Şârânî mezheplerin ihtilaflı görüşlerine *azimet* ve *ruhsat/şiddet(zorluk)* ve *hıffet(kolaylık)* açısından bakıldığında onların her birinin görüşlerinin doğru olduğuna dikkat çeker. [105]

13- İstihsanın bazı müctehidlerin delil kabul edip bazılarının delil kabul etmemesi ki Hanefîler ve Hanbelîler bunu delil kabul ettikleri halde Şâfiîler kabul etmemiştir.

14- Bir kısım amellerin hükümleri, sahih olup olmamaları, niyete muhtaç mıdır, değil midir meselesi ihtilafa sebep olmuştur. Abdestin sahih olması için Şâfiîler niyeti farz, Hanefîler, sünnet görmüşlerdir.

15- Bir hadise hakkında örf ve âdet cereyan edip etmediği, cereyan ettiği takdirde nassın bu örf ve âdete müstenit olup olmadığı kat'i surette bilinmemesi yüzünden meydana gelen ihtilaf. [106]

b- Osmanlı Öncesinde Mezhep

Osmanlıların ata yurdu olan Türkistan'da Müslüman olan Türkler genel manada itikatta Ehll-i sünnet, amelde ise Hanefî mezhebine mensup olmuşlardı. İdil (Volga) boyundaki Bulgar Türklerine Abbasi Halifesinin mektubunu ve yardımını ulaştırmak üzere 12 Muharrem 310/12 Mayıs 922 tarihinde bölgeye varan meşhur seyyah İbn Fadlân'ın anlatıkları[107] dikkate alındığında Türkistan'ın en uzak noktalarına kadar Türklerin Hanefî mezhebine göre ibadetlerini yaptıkları anlaşılmaktadır.

İslâm'ın hâkim olmasından sonra Türkistan, İmâm Buhârî, İmâm Mâtürîdî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nesefî, Pezdevî, Serahsî, Gücdüvânî, Hemedânî, Yesevî ve Şah-ı Nakşibend gibi hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf ilminde otorite olan âlimlerin yetiştiği ve halk yanında büyük itibar gördüğü bölge olmuştu. Bu itibarla Osmanlılar, kendinden önceki Selçuklu

105 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, s. 62.

106 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, I, 315.

107 İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, nşr. Sâmi Dahhân, Dımışk 1959, s.121-5; *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010, s. 26-7.

Devleti'nde ve Türkistan'da olduğu gibi itikatta Ehl-i sünnet ve cemâat'i, amelde ise Hanefî mezhebini devletin resmî mezhebi olarak kabul etmişler ve tarikatlarla sıkı ilişki içerisinde olmuşlardır.

Orta Asya'da Türkler, dinî/İslâmî hayatlarını, genel manada, itikatta Ehl-i sünnet/Mâtürîdî, fıkıhta Hanefî mezhebi üzerine inşa etmişlerdir. İslâmî hayatın bu şekilde inşasında Yesevî ve Nakşîbendî tarikat silsilesi başta olmak üzere mürşid ve şeyhlere intisabın esas alındığı tasavvufî anlayışın büyük tesiri olmuştur.[108] Türkistan diyarından gelen Osmanlılar da atalarından aldıkları bu İslâmî mirası devam ettirmişler ve Mâtürîdî/Hanefî mezhebine mensup olmanın yanında, tarikat şeyhleriyle irtibatlı olarak İslamî hayatlarını sürdürmeye büyük ehemmiyet vermişlerdir.

Gönderdiği müritleriyle Anadolu'da İslâm'ın hâkim kılınmasında büyük emeği olan Ahmed Yesevî'nin mürşidi Yûsuf Hemedânî'nin, büyük bir Hanefî fakihi ve muhaddis olması sebebiyle bölge Müslümanlarının itikatta Ehl-i sünnet, amelde ise Hanefi olmalarında büyük payı bulunmaktadır. Zamanla Mâverâünnehir eski önemini kaybetmekle birlikte, bölgenin Mâtürîdî-Hanefî ve tasavvuf merkezli din, mezhep ve meşrep anlayışı başta Anadolu olmak üzere İslâm âleminin pek çok beldesinde geçerli olmuştur.[109]

İlk elden yaşanılan olaylarla ilgili bilgiler vermesi sebebiyle Selçuklu tarihi açısından önemli bir kaynak olan *Râhatü's-sudûr* adlı eserinde Muhammed b. Ali er-Râvendî (603/1207), başta Selçuklular olmak üzere Türkler arasında Hanefî mezhebinin yaygın olmasıyla akalı bir rivayete yer verir. Kendisine güvenilir kaynaklardan nakledildiğini belirten Ravendi, İmâm-ı Âzam'ın son haccı esnasında Mekke'de Allah'a dua ederken; "Ey Allah'ım! Benin ictihadım doğru ve mezhebim hak ise yardım et" diye niyazda bulunmuştur. Bunun üzerine ona; "Sen doğru söyledin, kılıç Türklerin elinde bulunduğu müddetçe senin mezhebine zeval yoktur" denilmiştir. Râvendî bu hâdiseyi kaydettikten sonra şöyle der: "Allah'a hamdolsun İslâm'ın arkası onunla kuvvetlendi. Hanefî mezhebi mensupları onunla nimetlenmekten mesutturlar. Arap, Acem, Rum ve Rus diyarında kılıç Türk-

108 Molla Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Kâmil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul 1971, s. 416-20; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 67-9.

109 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 66-75.

lerin elindedir. Onların sevgisi kalplerde yerleşmiştir. Selçuklu sultanları, Hanefî âlimleri o kadar yardım ve ihsanda bulundular ki onların sevgisi, genç ve ihtiyar herkesin kalbinde istikrar kazandı. Sultan Sancar'ın yardımıyla Hanefî imamlar, Horasan, Mâverâünnehir ve Gazne'de hususiyet elde ettiler."[110]

Selçuklu hükümdarları, Abbasi halifelerini Şiîlerin saldırılarından kurtardığı gibi, haçlı saldırıları karşısında zor durumda kalan İslâm âlemini, Hıristiyan dünyaya karşı korudu. Halife, Şiîlerin tehdidine karşı Tuğrul Bey'den yardım istemiş, o da 19 Aralık 1055'te Bağdat'a girip Fatımî ve Büveyhî askerlerini mağlup ederek halife el-Kâim Biemrillah'ı, Şiîlerin baskısından kurtarmıştır.[111]

Meşhur tarihçi İbn Kesîr, Tuğrul Bey'in Şiîlere/Büveyhîlere galip gelerek Abbasî halifesinin şahsında Ehl-i sünnet Müslümanları büyük sıkıntıdan kurtarmasından sevinç ve övgüyle bahseder. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (774/1373), Tuğrul Bey'in ehl-i bidat ile yaptığı mücadelenin yanı sıra zimmîleri Müslümanlardan farklı elbiseye giymeye mecbur ettiğine dikkat çekerek onun ve adamlarının hiçbir şeyden korkmadığını belirtir. Tuğrul Bey'in Allah'ın helak etmek istediği kimseleri helak eden büyük bir sultan olduğunu ifade eden İbn Kesîr, onun siyasî ve askerî hizmetlerinin yanında İslâmî esaslara son derece bağlı, namazlarını tam kılan, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutma sünnetine riayet eden sâlih bir Müslüman olduğuna dikkat çeker.[112]

Türk sultan ve beylerinin halifeye destekleri daha sonraları da devam etmiş, halifelerin görevleri arasında bulunup da maddi güç gerektiren pek çok vazife hükümdarlar tarafından yerine getirilmiştir. Bu itibarla Şah Veliyyullâh Dihlevî (1704-1766), Selçuklu Devleti'nin güçlenmesiyle birlikte sadece şekil itibariyle ayakta duran Abbasî Devleti'nin Moğolların istilasından sonra gücünü yitirdiğini ve hâkimiyetin Araplardan diğer milletlere geçtiğine dikkat çeker.[113]

110 er-Râvendî, Muhammed b. Ali, *Râhatü's-sudûr ve âyetü'sürûr*, Kahire 2005, s.56.

111 İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1989, VI, 179, 195; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, XII, 72.

112 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 730, 738, 771, 790, 792.

113 Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *İzâletü'l-hafâ'an hilâfeti'l-hulefâ*, trc. Mustafa Hudavi, Beyrut 2009, I, 324.

Osmanlı âlimleri ve şeyhleri arasında Mâverâünnehir taraflarından gelen pek çok zevât bulunduğu gibi, Anadolu'da tahsilini bitirdikten sonra Şam ve Mısır'ın yanı sıra Semerkant taraflarına giderek ilimlerini tamamlayan birçok âlim de bulunuyordu.[114] Bu sebeple Hanefî bir fakih ve mutasavvıf olan, İmâmzâde el-Buhârî'nin (573/1177) *Şir'atü'l-İslâm*, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Tenbihü'l-Gâfilîn* ve *Büstânü'l-Ârifîn* isimli eserleri ile Zeynüddîn er-Râzî'nin (666/1268) *Hadâiku'l-Hakâik* gibi kitapları, Osmanlı'da büyük rağbet görmüştür.

İlmin insana fayda verecek şekilde yani kendisiyle amel edilmesi için öğrenilmesi gerektiğinin ehemmiyetine dikkat çeken Ebu'l-Leys Semerkandî, Hasan-ı Basrî'nin Bedir Savaşı'na katılan yetmiş sahabîden kırk yıl gurbette ilim talep ederek öğrendiğini söylediği şu sözlerini aktarır:

"Allah'a ibadetinize zarar vermeyecek şekilde ilim öğreniniz ve ilminize mani olmayacak şekilde Allah'a ibadet ediniz. Zira ilim insana ancak bu ikisinin beraber olması durumunda fayda verir. İlmi terk ederek derileri kemiklerine yapışıncaya kadar kendilerini ibadete verip sonra da kılıçlarıyla insanlara saldıran kimseler (Hâriciler) gibi olmayınız. Şayet bu kimseler gerçek manada ilim tahsil etselerdi, ilimleri onları bu şeyleri yapmaktan alıkoyardı. İlimsiz amel eden kişi, yoldan sapan kişi gibidir ki, çalıştıkça daha çok uzaklaşır. Onun ifsat ettiği şey ıslah ettiğinden daha fazladır."[115]

Osmanlı'da gerek şerhler yazılarak gerekse Türkçeye tercüme edilerek kendisine büyük değer atfedilen *Şir'atü'l-İslâm* isimli eserinde İmâmzâde el-Buhârî, kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilminin beraberce öğrenilmesinin ve hayata geçirilmesinin ehemmiyetine dikkat çekmiş ve bu ilimlere birlikte sahip olmanın lüzumunu şöyle ifade etmiştir:

"Kim Allah'tan sadece kelâm ilmini isterse zındık olur. Kim Allah'tan sadece (ilim olmadan) zühd (tasavvuf) talep ederse bidat ehli olur. Kim sadece fıkıh talep ederse fâsık olur. Kim hepsini birden talep ederse (zındık, bidat ve fısk ehli olmaktan) kurtulur."[116]

114 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 14 vd.

115 Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, thk. Seyyid el-Arabî, Mektebetü'l-îmân, Kahire 1994, s. 337.

116 Seyyid Alizâde Yâkub Efendi, *Mefâtihu'l-cinân Şerhu Şi'rati'l-İslâm*, İstanbul 1293, s. 41.

Türkistan'da hâkim olan din, mezhep ve tasavvuf anlayışını devam ettiren Selçuklular devrinde inşa edilen medreselerin çoğu, Osmanlı Devleti'nde de aynı anlayış istikametinde tedris faaliyetlerini devam ettirmiş ve Selçuklu devrinin mezhep anlayışı Osmanlı'ya intikal etmiştir. Moğol istilası döneminde Buhara'da yaşayan meşhur Hanefî fakihi Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mesûd (747/1347) fıkıh ilmini "kişinin amel cihetinden lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" şeklinde tarif eder ve amel kaydının fıkıh ilmini itikadât ve vicdâniyyâttan ayırmak için ilave edildiğini belirtir. Teftâzânî'nin yazdığı şerh ile beraber Osmanlı medreselerinde okutulan önemli ders kitaplarından olan *et-Tevzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh* isimli eserinde Sadruşşerîa, söz konusu tarife "amel" kaydı ziyade edilerek kelâm ve tasavvufun bu ilimden çıkarıldığını söyler. Böyle bir ziyade yapmayan kişinin fıkıh ilminin tasavvuf ve kelâma da şümulünü murat etmiş olacağına[117] dikkat çeken Sadruşşerîa, *Ta'dîlü'l-ulûm* isimli eserinin Kelâm ilmiyle alakalı kısmın sonuna tasavvuf ilmine ait bilgileri ilave ederek tasavvufu ilm-i kelâma dâhil edecek kadar ona ehemmiyet atfeder. Evliyaya muhabbet ettiğini ve salih zatların sohbetinde bulunmanın mühim olduğunu ifade eden Sadruşşerîa, "Allah bizi salihlere tâbi olmak ve onlara muhabbetle rızıklandırsın" şeklinde dua ederek tasavvufun esaslarını pek çok âyet ve hadisin yanı sıra *et-Taâruf* ve *Avârifü'l-maârif* gibi kitaplardan nakiller yaparak izah eder.[118]

Osmanlı'da, Selçukluların Ehl-i sünnet'i müdafaa ederek bidat fırkalarla mücadele etme ve Hanefî mezhebinin yanında Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerini de hak ve meşru görme anlayışı genel manada kabul görmüştür. Osmanlıların İslâmî hayatına yön veren âlimlerin yetişmesinde ilk devrilerde Irak ve Mısır'ın önemli bir payı olmakla birlikte Osmanlıların Hanefi mezhebi ve tasavvuf merkezli İslâmî bir hayat yaşamalarında Mâverâünnehir bölgesinin oldukça büyük büyük tesiri olmuştur.

---

117 Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1996, I, 16.

118 Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd, *Ta'dîlü'l-ulûm*, Leipzig Üniversite Kütüphanesi, Arap 043, v.104b, 106b, 110b, 113b, 133a.

c- Osmanlı'da Hâkim Mezhep

ı-Fıkıhta Mezhep: Hanefîlik

Hanefî mezhebinin kurucusu İmâm-ı Âzam, inşasından itibaren ilmî faaliyetlerin merkezi haline gelen Kûfe'de seçkin âlimlerden fıkıh ve hadis tahsil etmiştir. Onun ilmi, hocası Hammad b. Ebû Süleyman (120/738) vasıtasıyla, İbrahim en-Nehâî (96/714) ve Ebû Amır eş-Şa'bî'ye (104/722), onlardan da Kâdı Şureyh, Esved b.Yezid ve Alkame b. Kays yoluyla sahâbeye ulaşmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas (r.a.) bunların en meşhurlarıdır. İmâm-ı Âzam, hocası Hammad'ın vefatından sonra kırk yaşlarında iken onun yerine geçip ders vermeye ve ictihad yapmaya başlamıştır. O, vefatına (150/767) kadar ilimle meşgul olmuş ve kırka yakını müctehid seviyesinde olmak üzere dört bin civarında talebe yetiştirmiştir.[119] İbnü'n-Nedim (385/995?), "Karada ve denizde, doğuda ve batıda, uzakta ve yakında ilmin tedvini Ebû Hanîfe (r.a.) sayesinde olmuştur"[120] diyerek, onun ilim hususundaki ehemmiyetine dikkat çekmiştir.

Enes b. Mâlik başta olmak üzere[121] sahâbeden bazısı ile görüşen[122] İmâm-ı Âzam, devrindeki diğer âlimler arasından kuvvetli fıkhı, naslardan hüküm çıkarmadaki büyük dirayeti ve keskin görüşü[123] ile temayüz etmiştir. İmâm Şâfiî, "*İnsanlar fıkahta Ebû Hanîfe'nin ıyâlidir*" diyerek sonraki fakihlerin onun geliştirdiği esaslar doğrultusunda yetiştiğine dikkat çekmiştir. İmâm Mâlik ise onun hakkında "*Şu direkler ağaçtan olduğu halde şayet o, altın olduğunu iddia etse onun delilini getirir ve sizi ikna ederdi*" diyerek delilleri kullanıp, hüküm çıkarmadaki maharetine işaret etmiştir.[124]

İlk başta Kûfe merkezli gelişen Hanefi mezhebi, zamanla Irak, Anadolu, İran, Orta Asya ve Hint alt kıtası başta olmak üzere İslâm dünyasının değişik bölgelerine yayılmıştır. İmâm-ı Âzam'ın talebeleri, bir taraftan Irak başta olmak üzere Mısır, Suriye ve Hicaz havalisinde kadılık yaparken

119 Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, trc. Osman Keskioğlu, Ankara 2005, s. 39.
120 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahîm Ramazân, Beyrut 1994, s. 251.
121 Taşköprîzâde, İsâmeddin Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûmı*, İstanbul 1313, I, 645.
122 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 251; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* I, 11.
123 Dihlevî, *Huccetullâhi'l bâliğa*, 2, I, 419.
124 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII, 334-47, Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 652.

diğer taraftan, hocalarından aldıkları ilmi onun usûl ve esasları istikametinde öğretmeye devam etmişlerdir.[125] Özellikle Horasan ve Türkistan taraflarında çok daha tesirli olan talebeleri; Buhara, Semerkant, Belh başta olmak üzere Mâverâünnehir'e Kûfe'den sonra Hanefî mezhebinin ikinci merkezi olacak yolu açmışlardır. Meselâ İmâm-ı Âzam'ın ilim meclisinde Ebû Yusuf'un ders arkadaşı olan Ebû Mut'ı el-Belhî (197/812), Belh'de on altı yıl kadılık yapmış ve Ehl-i sünnet ve cemâat akîdesinin ilk metinlerinden olan *Fıkhu'l-Ekber*'i rivayet etmiştir.[126]

Abbasî halifesi tarafından Kâdı Ebû Yûsuf'un Bağdat başkadısı olarak tayin edilmesinden sonra İmâm-ı Âzam'ın talebelerinin mühim makamlara getirilmesinin de tesiriyle Hanefî mezhebi, Abbasî Devleti'nde hâkim duruma gelmiştir. İmâm-ı Âzam'ın talebeleri hocalarının yolunu takip ederek Hanefî mezhebini öğretmeyi sürdürmüşlerdir. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'e olan mutabakat, sahâbeye olan bağlılık ve çoğunluğun görüşüne verilen ehemmiyet sebebiyle Hanefî mezhebi, İslâm beldelerinin çoğunda kabul görmüştür.[127]

ıı-İtikatta Mezhep: Ehl-i sünnet ve Cemâat

Ehl-i sünnet, "ebedî kurtuluşu için Resûlullah (s.a.v.)'in ve ashâb-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inanan[128] Müslüman manasına gelir. "*Cemâat*" ise Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan anlaşmazlıklarda Resûlullah (s.a.v.) ve ashâbının sünnete bağlı kalan Müslüman çoğunluk (Sevâdü'l-a'zam) tur. Dolayısıyla *Ehl-i sünnet ve cemâat*, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile onun ashâbının sünnetini takip eden ve Müslümanların büyük ekseriyeti tarafından kabul edilen itikadî mezhebin adıdır.

Allah Teâlâ meâlen: "*Kim kendisine hidayet açıklandıktan sonra Resûlullah'a (s.a.v.) muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü*

125 Bezzâzî, Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321, II, 227-44.

126 Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1993, IV, 87.

127 el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321, II, 128.

128 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990; I, 345-50, a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 34-43; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 26; Neseffî, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993, I, 357-60; Şehristânî, *el-Milel*, I, 19-20.

bir kalış yeridir"[129] buyurarak, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünnetinden ve Müslüman cemâatinden ayrılanların kötü sonunu beyan etmektedir. Bu âyet ile Müslümanların hak yol üzeri oldukları beyan edilerek onların gittiği yolun dışında başka bir yola sapmanın, Resûllulah'a (s.a.v.) muhalefet etmeye benzer neticelerinin olacağına işaret edilmiştir.[130] Söz konusu âyetin vaîd (azap görme ile tehdidi) ifade etmesi, vaîdin ise bir haram veya terk edilmesi vâcip olan bir hususun yapılması neticesinde olacağından dolayı Müslümanların çoğunluğunun (icma) yolundan ayrılmak haram, onların yoluna ittiba etmek ise farzdır.[131]

Resûlullah (s.a.v.) bir hadislerinde "*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez, Allah'ın yardımı cemâatledir,*[132] *kim emîrinde bir şey görür de hoşuna gitmez ise sabretsin. Hiç kimsenin cemâatten bir karış ayrılmaya hakkı yoktur. Kim cemâatten ayrılırsa cahiliyye ölümüyle ölür*"[133] buyurmuştur.

Sadece Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm hususunda yeterli gelmediğine şu hadis-i şerifle dikkat çekilmiştir: "*Biliniz ki bana Kur'ân ve beraberinde bir misli verilmiştir. Haberiniz olsun, yakın bir gelecekte bir takım ahmak kimseler çıkıp, koltuklarına yaslanarak şöyle diyecekler: "Size düşen Ku'ân'a sarılmaktır, Onun helal dediğini helal, haram dediğini haram sayınız.*"[134] Ayrıca Abdullah b. Ebî Rafi' ve babası yukarıdaki hadisin bir başka şeklini rivayet ederek Resûlullâh'ın "*Koltuğuna oturan ve kendisine benim bir emir veya nehyim gelince, "Biz Allah'ın kitabında bulursak uyarız" diyen birinizle asla karşılaşmayayım*"[135] buyurduğunu haber vermişlerdir.

Hz. Ömer, valilere gönderdiği yazıda sünnetin taliminin yapılmasını istemiş ve Kur'ân'dan delil getirerek, mücadele eden insanlara karşı "Sünnet'ten delil getirin, çünkü sünnet ashâbı, Allah Teâlâ'nın kitabını en iyi bilen âlimlerdir" demiştir.[136] Hz. Ali (r.a.), Kur'ân-ı Kerîm'in insanlar tara-

129 Nisâ, 4/115.

130 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 374-5.

131 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 315; et-Tûfî, Necmüddîn Süleymân el-Hanbelî, *Şerhu'l-Erbaîn*, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut 1998, s. 247.

132 Tirmizî, "Fiten"7; Ebû Dâvûd, "Fiten"1; İbn Mâce, "Fiten"8; İbn Hanbel, Müsned, V, 145; Dârimî, "Mukaddime"8.

133 Buhârî, "Ahkâm"3, Müslim, "İmâre"13.

134 Ebû Dâvûd, "Sünnet"5.

135 Ebû Dâvûd, "Sünnet"5; Tirmizî, "İlim"10; İbn Mâce, "Mukaddimne"2.

136 Kadı İyâz, Ebülfazl, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa*. Beyrut ts, II, 14.

fından farklı bir şekillerde anlaşılmasının mümkün olduğunu bildiğinden yanlış ihtimallerin ortadan kaldırılması için Sünnet'in esas alınmasını istemişti. O, Abdullah b. Abbas'ı (r.a.) Hâricîler ile mücadeleye gönderirken: "Kur'ân pek çok manayı taşır. Sen bir şey söylersin, onlar bir şey söyler. Sen onlara Sünnet ile delil getirirsen onlar kaçacak yer bulamazlar. Sen onlarla tartışırken Sünnet'ten delil getir" buyurmuştur. Nitekim İbn Abbas daha sonra Sünnet'ten delil getirerek Hâricîlerle mücadele etmiş ve onların pek çoğunu ikna etmişti.[137]

Benî Esed kabilesinden Ümmü Ya'kûb ismindeki bir kadın, Abdullah b. Mesûd'un: "Dövme yapan ve yaptırana, yüzdeki tüyleri aldırana, güzellik için dişlerini seyrelttirene, Allah'ın yarattığını değiştiren kadına Allah lanet etsin" dediğini işitir. Bu kadın Abdullah b. Mesud'a gelerek "bu ne demek" deyince o: "Resûlullâh (s.a.v.)'in lanet ettiği kimseye ben neden lanet etmeyeyim" şeklinde cevap verir. Söz konusu kadın: "Allah'a yemin olsun ki Kur'ân'ı başından sonuna kadar okudum ve bunu görmedim" deyince Abdullah b. Mesûd: "Allah'a yemin olsun ki Kur'ân'ı (iyi bir şekilde) okumuş olsaydın bunu bulurdun der ve "*Resûl'ün size getirdiklerini alınız ve yasakladıklarından kaçınınız*"[138] âyetini okur. [139]

Abdullah b. Ömer'e (r.a.) birisi gelerek, "seferdeki namazı Kur'ân 'da bulamadım" deyince o; "Allah Teâlâ, Muhammed'i (s.a.v.) bize peygam-ber olarak gönderdi. Biz sadece ondan gördüklerimizi yaparız, başka bir şey bilmeyiz" demiştir.[140]

İslâm ülkesinde çıkan fitne ve kargaşalardan sonra bir kısım insan-lar, Müslüman cemâatin genelinin sahip olduğu inanç esaslarından ayrıl-maya ve dinî hususlarda yeni görüş ve düşüncelere (bidatler) meyletme-ye başlamışlardı. Bu devrede Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbenin sünnetine bağlılığa vurgu yapılması, bidatlerin dalâlete götürdüğüne ve kurtuluşun sünnette oluğuna dikkat çekilmesi, "Ehl-i sünnet ve cemâat" ifadesinin bir ıstılah haline gelip yaygın olarak kullanılmasını sağlamıştır. Said b. Cü-

137 Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2004, I. 446.
138 Haşr, 59/7.
139 Buhârî, "Libas"84; Müslim "Libas"32.
140 Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa*, II, 13.

beyr, Hasan-ı Basrî[141] ve Muhammed b. Sîrîn[142] gibi tâbiînden olan zevatın ifadelerini dikkate aldığımızda Sünnî kelimesinin oldukça erken dönemden itibaren kullanıldığını söylemek mümkündür.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanife (r.h.) sıfatlar konusunu anlatırken: "Allah Teâlâ mahlûkatın sıfatları ile vasıflanmaz, gazap ve rıza Allah'ın sıfatlarındandır, fakat keyfiyeti bilinmez, Ehl-i sünnet ve cemâat'in görüşü budur" diyerek "*Ehlü's-sünnet ve'l-cemâat*" ıstılahını doğru görüş sahipleri manasına gelecek şekilde kullanmıştır.[143]

Ehl-i sünnet'in dışında kalan ve bidat ve dalâlet ehli olarak kabul edilen fırkalar; özellikle imâmet, şefaat, Allah'ın âhirette görülmesi ve kabir.suali gibi konuları kabulde veya izahta Sünnete ve sahâbenin görüşlerine değil kendi akıl ve fikirlerine tabi olarak İslâm cemâatinin çoğunluğundan ayrılmışlardır. Sahâbe arasında çıkan bir takım ihtilaflardan veya çeşitli sebeplerden dolayı Hâricîler, Şiîler ve Mu'tezile'den bazısı, sahâbenin ileri gelenlerine veya bir kısmına dil uzatmışlar ve onlara fâsıklık veya bir takım kötü sıfatlar vererek[144] Sünnet ve cemâate mensup olmaktan mahrum kalmışlardır.

Havâric, Şîa, Kaderiyye, Cebriye ve Mu'tezile gibi bidat fırkaları görüşlerini âyetlerle desteklemeye çalışsalar da Ehl-i sünnet ve cemâat kadar Kur'ân ve Sünnet'e gereken değeri vermemişlerdir. İslâmî konularda ve Kur'ân'ı anlamada aklı öne çıkaran ve kaderi inkâr eden Mu'tezile, insana irade hürriyeti tanımayan Cebriye'nin sünnet ehli olması mümkün görülmemiştir. Aynı şekilde daha sonradan oluşturdukları imâmet nazariyesi ile İslâm toplumunun büyük çoğunluğundan farklı bir Kur'ân ve Sünnet anlayışı oluşturan Şiî fırkaların Ehl-i sünnet ve cemâat teriminin ifade ettiği mananın içinde kalması, özellikle de "el-Cemâat"ten olması mümkün değildir. Kur'ân'ın yanlış anlaşılmaması için Sünnet, Sünnetin doğru anlaşılması için de ashâb-ı kiram önemli olup, "*Ehl-i sünnet ve cemâat*" mezhebi bu esastan hiçbir şekilde taviz vermediğinden Müslümanların büyük çoğunluğu bu mezhebe mensuptur.

141 Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime"23; I, 68.

142 Müslim, "Mukaddime I".

143 İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 63.

144 Bağdâdî, *el-Fark*, s.119-20; Şehristânî, *el-Milel*, I, 63.

Fıkıhta olduğu gibi Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına önderlik eden İmâm Âzam'ın talebesi İmâm Ebû Yûsuf ve Muhammed'in talebelerinden Ebû Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî (200/816) hocalarının eserlerini Mâverâünnehir'de tanıtıp, Hanefî mezhebine göre ders vermiştir. Onun yetiştirdiği talebeleri arasında bulunan Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî'nin talebesi Ebû Nasr el-İyâzî ise şehit olduğunda aralarında İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin) bulunduğu kırk değerli talebe bırakmıştır.[145]

Mâverâünnehir, sadece fıkıhta Hanefî mezhebinin değil aynı zamanda itikatta da esaslarını İmâm-ı Âzam'ın tespit ettiği Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin talim ve tedrisinin yapıldığı, sonraki devirlerde kaynak eser olma hususiyetini hiç kaybetmeyen eserleri telif eden büyük âlimlerin yetiştiği bir merkez haline gelmişti. İmam Mâtürîdî ilim ve ulemânın ehemmiyetini şöyle ifade etmiştir:

"Dinî hükümlerin ve ilmî esasların beyanı hususunda bu ümmetin âlimleri, önceki devirlerde yaşamış peygamberler gibidir. Geçmişte bir peygamberin devri sona erip, meseleleri halledecek bir peygamber ve âlim olmadığı zamanda başka bir peygamberin gönderilmesi gibi bu ümmetin her asırda fakih ve imamları kalmadığı zaman başka bir toplumun zuhuru zarurîdir, değilse kıyametin kopması gerekir. Zira Allah Teâlâ'nın hidayeti gösteren ve hükümlerini beyan eden âlim olmaksızın kullarını başıboş bırakması mümkün olmaz."[146]

İmam Mâtürîdî'nin hocasının oğlu Ebû Bekir el-İyâzî, devrinde büyük bir fakih ve imam olarak kabul edilmiş ve Ehl-i sünnet ve cemâat'in bayraktarı (alem) olarak tanınmıştı.[147] İyâzî, vefatına yakın itikâdî mevzulardan (usûlüddîn) on meseleyi ihtiva eden esasları bir bildiri şeklinde yazıp, Semerkant sokaklarında ilan ettirmiş ve bu esaslara inanmayı vasiyet etmişti. Söz konusu bildiride Semerkant halkından Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine sımsıkı tutunup, Mu'tezile başta olmak üzere hevâ ve bidat

145 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I, 6, 178; III, 492, 518-9.

146 İbn Zekeriya Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktb. Şehid Ali Paşa Koleksiyonu Nr: 01648, v. 18b-19a.

147 İbn Zekeriya Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn*, v. 160b.

ehlinden kaçınılması istenmiştir.[148] Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin aslının beyan edildiği ifade edilen bildiride şu esaslar yer almıştır:

1-Kulların fiillerini yaratan Allah Teâlâ'dır. Kulların fiilleri Allah'ın kazası ve meşîeti(dilmesi) iledir. Allah Teâlâ ezelden beri yaratıcıdır. 2-Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı vardır ve ezelden onunla mevsuftur. Sıfat Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır. 3-Allah Teâlâ'nın âhirette, idrak, ihata ve keyfiyet olmadan görülmesi caizdir. Allah Teâlâ'yı rüyet, lütuf olarak caizdir. 4-Allah'ın kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm mahlûk (yaratılmış) değildir. 5-Tevhid ehlinden büyük günah işleyenler, Allah Teâlâ'nın meşietindedir, dilerse kendinden bir lütuf olarak affeder, dilerse adâleti gereği günahları kadar azap eder. Ancak sonunda cennete giderler. 6-Kullar için aslah (en faydalı) olsun veya olmasın Allah Teâlâ, dilediğini yapar ve istediği şekilde hükmeder, O yaptığından suâl olunmaz, kullar ise yaptıklarında mesuldür. 7-Ümmetinden büyük günah işleyenler için Hz. Muhammed'in şefaati haktır. 8-Kabir azabı haktır. 9-Kulların dualarında istedikleri şeyleri vermesi Allah Teâlâ'dan ümit edilir. Duada hikmet ve fayda vardır. 10-Hayır ve şerriyle kader Allah Teâlâ'dandır.

Bunların hepsine birden inanmayan hevâ ve bidat ehlidir. Muvaffakiyet ancak Allah'ın yardımıyladır.[149]

148 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 357.

149 Hasirî, Muhammed b. İbrahim, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktb. Köprülü Koleksiyonu Nr: 549, v. 283b.

I. BÖLÜM

OSMANLI'DA İTİKADÎ MEZHEP

A) OSMANLI ÖNCESİNDE EHL-İ SÜNNET VE CEMÂAT

Orta Asya'da genel kabul gören itikadî mezhep Ehl-i sünnet olmakla birlikte Türkler batıya doğru göç ettiklerinde Ehl-i sünnet dışı mezheplerin özellikle de Şîa'nın nüfuzuyla karşı karşıya kaldılar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Abbasi halifesi el-Kâim Biemrillah; Şiî Büveyhîlere karşı Tuğrul Bey'den yardım istemiş, o da 1055'te Bağdat'a gelmiş, Fatımî ve Büveyhîlerden oluşan Şiîleri ağır yenilgiye uğratmıştır. Tuğrul Bey'in başarılarından Abbasi halifesi son derece memnun olmuş, onun adını hutbede okutmakla kalmamış, ona "*Melikü'l-Meşrık ve'l-Mağrib*" (doğu ve batının hükümdarı) unvanını vermiş, hilat giydirmiş, kılıç kuşatmıştır.[1] Selçuklular devrinden itibaren İslâm dünyasında nüfûz sahibi olan Türk hükümdarlar, bir taraftan haçlı seferlerine karşı koyarak bir taraftan da Şîa gibi bidat fırkalarla mücadele ederek Müslümanların Ehl-i sünnet itikadına sahip olması noktasında büyük bir gayret gösterdiler.

Selçuklu devrinin meşhur veziri Nizâmülmük (485/1092), itikatta ve amelde Ehl-i sünnet mezhebini esas alarak devlet işlerinin âlimler ve dünya siyasetini iyi bilen insanlar ile istişare edilerek yapılmasına büyük önem verdi. Tarih boyunca Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'den (s.a.v) daha âlim bir kimsenin gelmediğine dikkat çeken Nizâmülmülk, Allah Teâlâ'nın Peygamberimize istişareyi emretmesine[2], atıfta bulunarak diğer

1 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 179, 195; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 72; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Beyrut 1995, XVI, 20.

2 Âl-i İmrân, 3/159.

insanlar için istişarenin daha da mühim olduğunu belirtir. Meseleleri ehil kimselerle istişare etmenin ehemmiyetine binaen Sultan Alparslan, kendisi Hanefî mezhebine son derece bağlı olduğu halde, Ehl-i sünnet mensup Müslümanlar arasında bir ayrım gözetmemiş ve Şâfiî olan Nizâmülmük'ü vezir olarak tutup devletin işlerini onunla istişare ederek yürütmüştür.[3]

Selçukluların Bağdat'ta nüfuz kazanmasından sonra Şiî Büveyhîler, hâkimiyetlerini kaybetmiş ve Ehl-i sünnet güçlenmiştir. Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan, Nizâmülmük ile beraber Nîsâbur'da bir caminin önünde ihtiyaç içerisinde olan gençleri görünce onların niçin bu durumda olduklarını sormuş ve onların "dünya zevki olmayan ve insanların en şereflileri, ilim talebeleri" olduğuna dair bir cevap almıştı. Bunun üzerine Alparslan, söz konusu talebeler için bir yurt inşa edilmesini ve kendilerine maaş bağlanmasını emrederek tarihte "*Nizamiye Medreseleri*" olarak meşhur olan eğitim kurumlarının belirli nizam dâhilinde gelişip büyümesine öncülük etmiştir. Alparslan, 1067 yılında Nizamiye Medreselerinin en meşhurunu Bağdat'ta Dicle nehrinin kenarında, hilâfet merkezinin yanında yaptırmıştır. Ayrıca, tahsis ettiği vakıfların gelirleriyle de medresenin, talebe ve hocalarının ihtiyaçlarının karşılanmasını istemiştir.[4] Sultan Alparslan, bu icraatıyla medrese mensuplarına ilmi muhtariyet vermenin yanında onlara mâli muhtariyet de vererek ilim ehlinin kimseye muhtaç olmamasını ve minnet etmemesini sağlamıştır.

Alparslan ve Melik Şah'ın veziri olan Nizâmülmülk'ün gayretleriyle inşa ettirilen medreseler, itikatta Ehl-i sünnet, amelde ise dört mezhebi geçerli kabul etmekle birlikte ayrıca tasavvufî esaslara dayalı dinî hayatın oluşmasında ve sürdürülmesinde de mühim vazifeler icra etmişlerdir. Selçuklu sultanları, Büveyhîlerin ezanı değiştirmek başta olmak üzere Şîa adına sonradan uygulamaya koyduğu pek çok biatı kaldırmışlar ve Ehl-i sünnet'i güçlendirmek için büyük gayret sarf etmişlerdir.[5] Selçuklular, Hanefî olmakla birlikte Şafii, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup Müslümanlara karşı taassupla hareket etmedikleri gibi Ehl-i sünnet olmaları

3 Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, trc. M. Taha Ayar, İstanbul 2014, s. 128, 136.

4 Kazvinî, Zekeyiyyâ b. Muhammed, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut 1960, s. 412; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 736.

5 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, XVI, 7.

sebebiyle dört fıkhî mezhep arasındaki ihtilafların büyütülmesine fırsat vermemişlerdir.

Nizâmulmülk, Nizâmiye medresesinin meşhur müderrislerinden olan Şafiî ve Eş'arî mezhebine mensup, Ebû İshak Şirâzî'ye (476/1083) Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki tartışmaların uzatılmasının doğru olmadığını bildirmiştir. Nizâmulmülk, Irak bölgesinde yaşayan Müslümanların farklı fıkhî mezheplere mensup olmalarına dikkat çekmiş ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin hak mezhep olduğuna atıfta bulunup, ilgili mahaldeki Hanbelî nüfusuna işaret etmiştir. Nizâmulmülk, bölge halkının ve Hanbeli mezhebinin değiştirilmesinin mümkün olmadığını ifade ederek, Ehl-i sünnet Müslümanların aralarındaki bazı küçük farklılıkları kabullenerek, beraberce yaşamak zorunda olduklarını belirtmiştir.[6]

Hanbelîler ve Eş'arîler arasında meydana gelen fitneyi söndürmek için büyük gayret gösteren Nizâmülmülk, Sultan Alparslan'ın iktidara gelmesinden sonra önceki vezir Kündürî'nin teşvikiyle Eşa'rîlere yapılan lanetin kaldırılmasını sağlamıştır. Nizâmülmülk devrindeki Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465/1072) ve Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (478/1085) gibi âlimlere hürmet göstermekle birlikte, Nakşî silsilesinden olan Ebû Ali el-Fârmedî'ye (477/1084) ayrı bir hürmet gösterir, o yanına geldiğinde yerinden kalkıp onu kendi yerine oturtur, kendisi de karşısına otururdu. Ona bunun sebebi sorulduğunda ise; "Diğerleri bana nefsimin hoşuna gideceği sözler söylerken bu şeyh, bana nefsimin ayıplarını hatırlatıyor, ben de nefsimi yenip, bana yaptıracağı pek çok yanlışlardan vaz geçiyorum"[7] diyerek Ebû Ali el-Fârmedî'nin yaptığı irşad faaliyetinin ehemmiyetine dikkat çekmiştir.

Nizâmulmülk, Ehl-i sünnet'e mensup mezhepler arasında böyle müsamahalı bir yaklaşım tesis etmeseydi, Şîa hâkimiyetinden yeni kurtulmuş Müslümanların, aralarındaki ufak bazı ihtilaflar sebebiyle birbirleriyle mücadeleye girmesinin neticesinde Ehl-i sünnet Müslümanların zayıflaması ve Şîî fırkaların tekrar nüfuz kazanması mümkün olabilirdi.

---

6 Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1964, IV, 234-5.

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 481.

Önceki pek çok Müslüman Türk devletinin yetkililerinde olduğu gibi Selçuklu devlet adamları da İslâm'dan başka dine mensup olanları gerek devlet, gerekse şahsî işlerinde kullanmaktan uzak durdurdukları gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalara mensup olanlara da devlet işlerinde görev vermeme noktasında oldukça titiz hareket etmişlerdir. Gerek Hıristiyan gerek Râfizî olsun bu kesimden hiç kimseye kamuya ait hizmet verilmemesi gerektiğini ifade eden Nizâmülmülk eskiden beri ileri gelen insanların: "Bunların (Râfizîler vb.) çöreklenmesine ve palazlanmasına göz yumulursa Türklerin hali harap ve Müslümanların durumu vahim olur. Düşman, koynumuzda beslemeye gelmez" dediklerini nakleder. Sultan Alparslan'ın veziri Erdem'in tayin ettiği kâtibin Bâtınî/ Râfizî olmasından dolayı şiddetli bir şekilde ikaz ettiğini anlatan Nizâmülmülk, Alparslan'ın vezire "sen benim düşmanım ve saltanatımın hasmı mısın" diyerek azarladığını ve söz konusu kâtibin hemen vazifesine son verdiğini belirtir. Bu olay üzerine Sultan Alparslan şöyle demiştir:

"Irak ahâlisinin kâhir ekseriyetinin mezhepleri sapkındır ve hak de-ğildir. İtikatları bozuk ve Deylem (Şiî/Büveyhî) yandaşıdırlar. Türkler ve Deylemler arasındaki husumetin kökleri eskiye dayanmaktadır. Allah Azze ve Celle, Türkleri Deylemlere hükmettiklerinden ötürü aziz kılmıştır. Al-lah Teâlâ'nın tevfikiyle Türkler, Müslüman ve itikadları pîr ü paktır; lakin onlar bir kuru heves peşinde, bidat ve sapkın mezheplere mensupturlar. Türkler karşısında bir tesir gösteremedikleri zaman, Türkleri sever, sayar itaatkârlık gösterirler. Türkler zayıflamaya yüz tutup onlar güç kazanmaya başladıklarında Türklerin işlerine köstek olmaya kalkarlar, işlerin aksama-sı için elinden geleni yaparlar."[8]

Selçukluların Ehl-i sünnet dışı fırkalara karşı oldukça dikkatli ve uyanık olmalarında Haçlıların İslâm dünyasını yakıp yıkmalarının, Râfizî ve Bâtinî Şiî fırkaların İslâm dünyasında gerçekleştirdikleri şiddet ve su-ikast olaylarının büyük tesirinin olmuştur. Zira o devirde Nizâmülmülk başta olmak üzere pek çok devlet ve ilim adamı Bâtiniyye fırkasının feda-ileri tarafından öldürülmüşlerdi.[9] Bâtinî Hasan Sabbah'ın Kazvin'de Ala-

8 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 231-2.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 478.

mut Kalesi'ni kendisine üs seçmesinden sonra onun fedaileri, mevki sahibi Sünnî Müslümanlara ve hükümdarlara suikastlar düzenlemenin yanında Bâtinîliği yaymak için her türlü şiddeti kullanmışlardır. Bu sebeple Büyük Selçuklu hükümdarları Bâtınî faaliyetlerle mücadele edip onları sıkı bir şekilde takip etmişlerdir. Hülâgu'nun İsmâilîlere ait bölgeleri ve Alamut Kalesi'ni alması (654/ 1256) ve Memlüklü hükümdarı Baybars tarafından Sûriye'deki kalelerinin ele geçirilmesinden sonra Müslümanlar, İsmailî ve Bâtınî dehşetinden büyük oranda kurtulmuşlardır.[10]

Selçuklu sultanlarının himayesinde gelişen Nizâmiyye medreseleri temelde Ehl-i sünnet itikadını tedris etmekle birlikte yapılan kelâm eğitiminde "Eş'arî" mezhebinin ve âlimlerinin ön plana çıkarılması, Hanefî mezhebi mensuplarınca zaman zaman tenkit edilmiştir. Kendisinden pek çok kerâmetler nakledilen ve Nakşibendî tarikat silsilesinin mühim şeyhlerinden Yûsuf Hemedânî'nin 506/1112 senesinde Bağdat'a geldiği zaman Nizâmiye medresesinde verdiği dersler büyük rağbet görmekle birlikte muhtemelen derslerde Mâverâünnehir diyarında hâkim olan Mâtürîdî mezhebinin görüşleri esas alınması bazı mutaassıp Eş'arîleri rahatsız etmiştir. Bağdat'taki Şâfiî âlimlerin lideri kabul edilen ve medresenin müderrislerinden olan Ebû Bekir Şâşî'nin iki oğlu Hemedânî'ye "Ya Eş'arî mezhebine göre konuş veya kürsüden in" dediği zaman o, "sizin bu tavrınızı gençliğinize sayıyorum diyerek" konuşmasına devam etmiştir.[11]

Selçuklu sultanları, Şîa gibi bidat fırkalarla mücadeleyi esas aldıklarından Ehl-i sünnet âlimlerinin aralarındaki ihtilafların ciddi bir sıkıntıya dönüşmesine mani olmuşlar ve Ehl-i sünnet içerisinden bir kesimin diğerlerine zorla kendi görüşlerini kabul ettirme girişimlerine fırsat vermemişlerdir. Yukarıda belirtiğimiz Nizâmülmük'ün Ebû İshak Şirazî'yi ikaz etmesinin bir benzeri de daha sonra Sultan Mesud devrinde yaşanmıştır.

Devrinde büyük bir Hanefî âlim olarak kabul edilen Hasan b. Ebû Bekir en-Nisâbûrî'nin, 538/1144 senesinde Sultan Mesud ile birlikte Bağdat'a geldiği zaman yaptığı konuşmada bu hususa büyük ehemmiyet verdiğini görmekteyiz. Nisâbûrî: "Şâfiî ol, Eş'arî olma; Hanefî ol, Mu'tezilî

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 201; Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 233.

11 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, XVII, 128-9; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, XX, 66-8.

olma; Hanbelî ol, Müşebbihe'den olma" diyerek, Mu'tezile ve Müşebbihe gibi Eş'ariyye'den olmanın da doğru olmadığına işaret ederek bazı Eş'arî âlimlerin taassupla kendi mezphelerini Ehl-i sünnet Müslümanlar arasında hâkim kılmaya çalışmalarının yanlış olduğu ifade etmiştir. Nisâbûrî, amelde dört mezhepten birine mensup Ehl-i sünnet Müslümanların hepsinin hak yolda olduğuna işaret etmiş ve kendi aralarında bir mezhep taassubu içerisinde olmalarını doğru bulmamıştır. Nitekim Sultan Mesud, daha sonra Nizâmiyye medresesinde yazılı olan "Eş'arî" ismini sildirerek yerine "Şâfiî" ismini yazdırmış, ancak Eş'arî mezhebine göre kelâm tedrisini yasaklanmamış, Ebu'l-Feth el-İsferâînî, kendi rıbatında Eş'arî mezhebine göre kelâm tedrisine devam etmiştir. [12]

Söz konusu olayla itikadî bir mezhep olarak Mâtürîdî ismini kullanmanın henüz yaygın olmadığı, fıkıhta olduğu gibi itikatta da Hanefî mezhebine mensubiyetin önemli kabul edildiği bir ortamda Ehl-i sünnet'ten ayrı olarak Eş'ariyye'nin ön plana çıkarılması doğru bulunmayarak onu yerine Şâfiî ismini kullanmanın önemine işaret edilmiştir. Nitekim "Hanefî ol, Mu'tezile'den olma" denilerek amelde İmâm-ı Azam'a tâbi olduğu halde itikatta onun esaslarına uzaklaşan Mu'tezile'ye mensup Hanefîler de aynı şekilde reddedilmiştir.

Abbasî halifesi Müstansır-Billâh (640/1242) Bağdat'ta 631/1233 yılında inşa ettirdiği medresede dört mezhep için ayrı ayrı geniş bölümler yaptırarak Ehl-i sünnet Müslümanların dört mezhep göre İslâmî eğitimlerini almalarını istemiştir. Müstansıriyye Medresesi olarak meşhur olan bu külliye, başta halife olmak üzere ulemâ, ümerâ ve sülahâdan pek çok zevatın iştirakiyle ve muhteşem bir merasimle açılmıştı. Halife, Dicle kenarında yapılan bu medresenin giderleri için büyük vakıflar tahsis ederek bu usul ile tedrisin sonraki asırlarda devamına imkan sağlamıştır. [13] Müstansıriyye Medresesinin açılışından yaklaşık on yıl sonra dört mezhebe göre eğitim verilen ve Sâlihiyye Medresesi diye meşhur bir başka medrese Eyyubî sultanı Sâlih Necmeddin Eyyub tarafında Kahire'de açılmıştır. [14] Son-

12 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* XVIII, 31-2.

13 İbn Battûta, *er-Rıhle*, s. 234; İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddîn, *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfia*, nşr. Mehdi en-Necm, Beyrut 2002, s. 57.

14 Nâci Ma'rûf, *Târihu ulemâi'l-Müstansıriyye*, Bağdat 1959, s.7

raki devirlerde de Kahire başta olmak üzere farklı şehirlerde dört mezhebe göre tedrisat yapan başka medreselerin bulunmasına[15] baktığımızda dört mezhebe dayalı İslâmî eğitimin ve dini hayatın İslâm dünyasında resmiyet kazandığını ve genel manada kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

Selçukluların ata yurdu Mâverâünnehir bölgesinde Türkler arasından genel manada kabul edilen mezhep fıkıhta Hanefilik, itikatta Ehl-i sünnet/Mâtürîdîlikti. Mâtürîdîlik, İmâm Mâtürîdî'nin İmâm-ı Âzam'ın tespit ettiği itikadî meseleleri esas alarak, onların bir sistem dâhilinde naklî ve aklî deliller ile izah edip geliştirmesi neticesinde oluşan bir mezheptir. İmâm-ı Âzam fürûu'd-dîn'de (fıkıh) olduğu gibi usûlü'd-dîn'de (itikad) de imam görüldüğünden[16] Mâtürîdî, Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet'in imamı kabul edildiği halde onu takip eden birkaç asırda "Mâtürîdiyye" diye bir mezhepten bahsedilmeyip, Ehl-i sünnet ve cemâat ismi kullanılmıştır. Bazen ise Hanefîlik ile hem amelî hem de itikadî mezhebi kastedilmiştir.

İmâm Mâtürîdî'yi anlatırken onu "Şeyhü'l-İmâmü'z-Zâhid Ebû Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkandî Ehl-i sünnet ve cemâat'in reislerinden" şeklinde vasıflayan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100), kelâm ilminin öğretilmesinin cevazı konusunda "Biz Ebû Hanife'ye tâbi oluruz, O bizim usul (akâid) ve furu'da imamımız ve önderimizdir" der. Hanefîliği hem itikadî hem de amelî mezhep olarak kullanan Pezdevî, "Biz, bütün asırlardır resul ve nebîlerin, fukahâdan sâlih olanların, takvâ sahiplerinin, evliyanın ve kıraat imamlarının yolu üzereyiz" diyerek Hanefî/Ehl-i sünnet yolunu açıklar."[17]

İmâm Mâtürîdî'den iki asır sonra yaşayan, züht ve takvasından dolayı Zahid ismi ile tanınan bir âlim olan Ebû İshâk es-Saffar (534/1139), Mâtürîdî'yi her zikrettiği yerde onu "İmâm" olarak vasıflayıp görüşlerine büyük değer verdiği halde "Mâtürîdiyye"den bahsetmez. Mâtürîdiyye isminin yerine, Hanefî veya Ehl-i sünnet ve cemâat ismini kullanmayı tercih eden Saffâr, Eş'arî'nin görüşlerini naklederken ise onu yüceltecek bir sıfat kullanmayıp, bazen onu tenkit ettiği halde Eş'arîyye mezhebinden bahse-

15 Makrizî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, IV, 219, V, 447.
16 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.
17 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3, 256.

der.[18] Bu itibarla İmâm Mâtürîdî'yi takip eden ilk yıllarda Mâtürîdiyye isminde bir mezhepten bahsedilmemesi onun görüşlerinin bilinmediği veya fazla kabul görmediği manasına gelmemektedir.

Ebû İshâk es-Saffar'dan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Fazullah el-Ömerî (749/1349), Mu'tezile'nin İmâm Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet ve cemâat'in esaslarını, kuvvetli delillerle müdafaa etmesine kızmaları sebebiyle usul ve akâidde İmâm-ı Âzam'ı takip eden Ehl-i sünnet mensuplarını Mâtürîdiyye olarak isimlendirdiklerine dikkat çeker.[19] Meşhur Eşarî/Şâfiî âlimlerinde ve biyografi (terâcim/tabakât) yazarlarından olan Tâcüddîn Sübkî (771/1370), İmâm Eş'arî'nin İmâm-ı Âzam ile birkaç itikadî meselede ihtilaf ettiğini bunların da lafzî ihtilaflar olduğunu beyan ederken Hanefî ve Mâtürîdî'yi aynı manaya gelecek şekilde kullanmaktadır.[20]

Sa'deddin Teftâzânî (792/1390) ise Ehl-i sünnet'in çoğunun Horasan, Irak ve Şam'da, Eş'arî; Mâverâünnehir'de ise Mâtürîdî olduğunu ifade ederek her ikisinin de Ehl-i sünnet olmaları itibariyle birbirilerini bidat ve dalâlete nispet etmediklerine dikkat çeker.[21] İlk devirlerde özellikle Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından fıkıh ve kelâmda büyük bir âlim ve önder[22] kabul edilen İmâm Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu itikadî esaslar, daha sonra müstakil bir mezhep olarak ifade edilmeye başlanmış ve Ehl-i sünnet'in içerisinde Eş'arîyye gibi "Mâtürîdiyye" isminde ayrı itikadî bir mezhepten bahsedilmeye başlanmıştır. Bu itibarla yukarıdaki açıklamalardan hareketle "Mâtürîdiyye" isminin kullanımının özellikle VIII/XIV. asırdan sonra yani Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarından itibaren yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Selçuklu devrinde yaşayan Mâtürîdî âlimlerden birisi de Pezdevî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin talebelerinden olan ve İmâm Mâtürîdî'nin

18 Saffâr, Ebû İshak ez-Zâhid, *Telhîsü'l-edille li kavâidi't-tevhîd*, el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkıyye, Beyrut 2011, s. 85, 103, 140, 132, 209, 358, 390, 571, 806.

19 İbn Fazlullah, Şihâbüddîn Ahmed el-Ömerî, *Mesâliki'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*, Beyrut 2010, VI, 62.

20 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, III, 384.

21 Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989, V, 231-2.

22 Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Katar 1984, s. 3, 191, 280, 752; Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn, *Şerhu'l-Müntehâb fî usûlil-mezheb*, thk. Salim Öğüt, İstanbul 2003, s. 80.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli meşhur tefsirine "*Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*" isminde bit tefsir yazan Alâüddîn es-Semerkandî (539/1144) dir. Mâtürîdî'nin Te'vîlât isimli eserinin, "Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin usûl-i tevhidini (itikadî esaslarını), usûl-i fıkıh ve fürua dair mevzularında ise İmâm-ı Âzam'ın mezhebini beyan eden mühim bir kitap olduğunu"[23] açıklayan Semerkandî, bir müddet Anadolu'da ikamet etmiştir. İmâm Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in ve Semerkant/Mâverâünnehir ulemâsının reisi olduğuna[24] dikkat çeken Semerkandî, kızı Fâtıma'yı hükümdar istemesine rağmen talebesi olan ve aynı zamanda *Tuhfetü'l-fukahâ* isimli eserine *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâ'i* isminde bir şerh yazan Kâsânî ile evlendirmiştir. Kâsânî ve eşi Fatıma yaşadığı devirde Anadolu ve Halep'te Hanefî âlimler arasında temayüz etmiş özellikle Nureddîn Zengî'nin büyük itibarını kazanmışlardır.[25]

İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerinin öğretilip sonraki nesillere aktarılmasında büyük emeği geçen Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (493/1099) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin talebelerinden olan Ömer en-Nesefî (537/1142), sadece itikat alanında değil aynı zamanda fıkıh ve tasavvuf alanında da mühim bir âlim olarak temayüz etmiştir. Nitekim Hanefî fıkhına dair eserler arasında Osmanlı'da büyük rağbet gören el-Hidâye isimli eserin müellifi Burhaneddîn el-Merginânî onun talebesidir.[26] İlmî birikimi ve dirayeti sebebiyle devrinde "Müftissakaleyn" ve "Necmüddîn (dinin yıldızı)" [27] gibi unvanlarla tanınan Nesefî, tarikatları, on ikiye ayırmış ve on birinin Ehl-i sünnet yolundan ayrıldığını, bazısının küfür varan inançlara sahip

23 Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktb. Hamidiye, nr. 176, v. 2b.

24 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, s. 3, 191, 280.

25 es-Sem'ânî, Abdülkerîm, b. Muhammed, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemil-kebîr*, Bağdat 1975, II, 84-5; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 18, IV, 26; Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, II,735-6; a.mlf., *Miftâhu's-saâde*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985, II, 247-8; Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324, s. 157. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 371; Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, V, 317.

26 es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemil-kebîr*, I, 527-9; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, II, 660; İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Kâsım, *Tâcü't-terâcîm fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Beyrut 1992, s. 219-20; Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 122-24.

27 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 149-50; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 312.

olup, katlinin vacip olduğunu ifade ederek, bunlardan uzak durulması gerektiğini[28] ifade etmiştir.[29]

Osmanlı devrinde Türkçeye çevrilen söz konusu eserin başında öncelikle tasavvuf; "Kişinin gönlünü Allah Teâlâ'nın muhabbetine raptedip, gayrın muhabbetinden kesmek ve Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in sünnetiyle âmil olmaktır" şeklinde tarif edilmiştir. Allah ve Resûlü'nün beyan ettiği esaslara muhalif bir tasavvuf anlayışının geçersiz olduğuna dikkat çeken Ömer en-Nesefî, zamanında sûfîler olarak bilinen tâifenin on iki fırka olduğunu ve on birinin dalâlet ve bidata gittiklerini belirtir. Bazı hadis-i şerifleri zikrederek, âlimlerin kalplerinin dünyaya meyledip âhireti geriye attıkları zamanda ilmin öğrenen ve öğretene fayda vermeyeceğini belirten Nesefî, sûfîlerden bir fırkanın "şer'i şerîf ve tarik-i Muhammedî üzerine olup onların emirleri yerine getiren, yasaklardan kaçınan kimseler" olduğunu açıklar. Nesefî, bu tarikata mensup olanların, raks ve semâ yapmadığını, içki gibi haram ve şehvete taalluk eden hususlardan uzak durarak, kendi hallerinde ve insanlarla iyi ilişkiler içinde yaşadıklarını ifade eder. Bu kesimin ibadet ve takvalarını mümkün olduğunca halktan gizlediklerine ve insanlara rahmet ve şefkatle muamele ettiklerine dikkat çeken Nesefî, risalenin sonunda, bunların Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de beyan ettiği[30] takva ehli insanlar olduğuna işaret edip, şöyle der: Tasavvuf ehlinin hali malûm oldu. Layıktır ki, bu Ehl-i sünnet ve cemâat fırkasına mütâbaat ederek, bunlar ile musâhabet (arkadaşlık ve sohbet) edip zikrolunan on bir fırkadan içtinap edesin."[31]

Ömer en-Nesefî'nin yaptığı söz konusu açıklamalar, Mâverâünnehir'de genel manada kabul gördüğünden İslâm'a muhalif tarikat veya

28 en-Nesefî, Necmüddîn Ömer, *Kitâb fî Beyâni mezhebi's-sûfiyye,* İBB. A.K., OE.Yz. 1325, v.1a-3a.

29 Ömer en-Nesefî'nin söz konusu açıklamaları, hocaları arasında yer alan Ebu'l-Yusr Pezdevî'nin bu hususlaki görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Pezdevî, sofiyyenin ekserisinin Ehl-i sünnet ve cemâat'ten olup kerâmet sahibi insanlar olduğunu belirtmiş ancak, onlardan dalâlet ve bidat yolunda bulunanların da olduğuna dikkat çekerek, on farklı isim altında onlar hakkında kısaca malumat vermiştir. (Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 253-5.)

30 "*Şüphesiz onlar, öyle kimselerdir ki, Allah Teâlâ, onların kalplerini takva için imtihan etmiştir. Onlara mağfiret ve büyük ecir vardır*" mealindeki âyet. (Hücurât, 49/3)

31 Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer, *Risâle Beyâni mezâhibi'l-mutasavvife* (Türkçe), İBB. A.K., Yz. 0834, v.67a-71a; Eserin Arapça nüshası: *Kitâbu Beyâni mezâhibi'l-mutasavvife,* Süleymaniye Ktb. Ayasofya Koleksiyonu: Nr: 02317, v. 93-95; İBB. A.K., OE.Yz. 1325, v.1a-3b.

tasavvuf anlayışı bölgede fazla yer edinememiştir. Hac vesilesiyle memleketinden ayrılan Ömer en-Nesefî'nin Selçuklular devrinde Bağdat'ta bir müddet ders vermesi ve hac esnasında Mu'tezile'nin meşhur âlimi Cârullah ez-Zemahşerî ile tartışması[32] dikkate alındığında onun, devrinde oldukça itibar sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Ömer en-Nesefî'nin hem mezhep hem de tasavvuf anlayışının Selçukluların ve Mâverâünnehir'in ilmî geleneğini devam ettiren Osmanlılar üzerinde büyük tesirinin olduğu söylenebilir. Bu sebeple söz konusu coğrafyada İslâm'a uygun ve şerîatı yaşamaya hizmet eden tarikat anlayışı büyük rağbet gördüğünden aynı anlayış Osmanlı'da da devam ettirilerek, sadece itikadî bidat fırkalarla değil şeriata uymayan tarikat ve tasavvuf anlayışıyla da mücadele edilmiştir.

B) OSMANLI'NIN İLK DEVİRLERİNDE EHL-İ SÜNNET

Osmanlı Devleti'nin manevî mimarı Şeyh Edebâlî, Ehl-i sünnet'e bağlı bir fakih ve şeyh olarak zaviyesinde tedris ve irşad vazifesini beraberce yürüterek[33]Osmanlı'da dinî hayatın, sağlam esaslar üzerine bina edilmesine öncülük etmiştir. Ayrıca devletin kuruluş merhalesinde; ilmiyle âmil, duası müstecâb bir zât olarak bilenen Dursun Fakîh'in fetvâ işlerinde ve şer'î ilimlerin tedrisinde vazifelendirilmesi devletin inşasında İslâmî hassasiyetin ne kadar müessri oladuğunu göstermekteydi.

Osmanlı'nın, İznik'te kurulan ilk medreseye, Dâvûd-ı Kayserî gibi şer'î ilimlerin yanı sıra tasavvuf sahasında da güçlü olan bir âlimi müderris olarak tayin etmesi[34], onların İslâm'ın zâhir ve bâtınının beraberce sahip olmaya verdiği ehemmiyeti ifade ediyordu. Osmanlı'nın baştan itibaren gösterdiği bu hassasiyetin, toplumda şer'i şerife uygun bir tasavvuf anlayışının hâkim olmasında büyük bir tesiri olmuştur. Nitekim Orhan Gâzi döneminde Türkiye'ye gelen İbn Battûta, halkın amelde İmâm-ı Âzam'ın

32 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 126-7; Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 2002, VI, 139; Dâvûdî, Şemsüddîn Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983, II, 7-8.

33 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* s. 4; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 315-6.

34 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 42; Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 7; Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, II, 323; Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri XIX. Asır*, İstanbul 2004, s.18.

mezhebine, itikatta ise Ehl-i sünnet'e mensup olduğunu ve aralarında Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî gibi bidat mezheplere mensup kimsenin bulunmadığını ifade eder.[35]

Osmanlı'da daha çok matematikçi ve astronom olarak bilinen Kâdızâde-i Rûmî (844/1440) Semerkant'a giderek tahsilinin bir kısmını orada devam ettirmiş ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin bizzat kendisinden *Şerhu'l-Mevâkıf* okumuştur.[36] Ayrıca Osmanlı medreselerinde Teftâzânî'nin şerhiyle beraber asırlarca ders kitabı olarak okutulan Akâid-i Nesefî'nin müellifi Ömer en-Nesefî'nin Hanefî mezhebine *ait el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* isimli eserine Osmanlı'nın ilk devir âlimlerinden Hattâb b. Ebi'l-Kâsım Karahisârî'nin şerh yazdığı[37] bilinmektedir. Bu olaylar Osmanlıların baştan itibaren İslâm ve mezhep hassasiyetinde yani Ehl-i sünnet ve Hanefî mezhebine mensup olma noktasında Mâverâünnehir ulemâsının usulünü devam ettirdiklerini göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Osmanlı Devleti, Ehl-i sünnet mezhebine bağlılık ve onu hâkim kılma hususunda büyük gayret göstermekle birlikte diğer inanç sahiplerine karşı musamahakâr bir tavır takınmış ve din ve mezhepleriyle alakalı olarak onlara herhangi bir baskı yapmamıştır. Meşhur tarihçisi Neşrî, Osmanlı tarihine (1288-1458) dair *Cihânnümâ* isimli eserinde Sultan II. Murad'n devrinde memleketin bidatlerden temiz ve âbâd olduğuna dikkat çeker. Neşrî, Sultan II. Murad zamanında halkın, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine mensup olup, ibadet ve tâatte üzere âhiret mesâlihine göre işlerini gördüklerini belirtir ve Sultan Murad'ın memleketinde emn ü emân ve rahat ziyade olduğundan ötürü yetmiş iki millet gelüp onun sayesinde hoş geçinip Rum'da karar kıldıklarını ifade eder.[38]

929/1522 senesinde Manisa'da Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesinde kalan dervişlerin, "El-i sünnet ve cemâat mezhebinden olması, bidat ve hevâ ehli olmaması" şartının arandığı açıkça yazılmıştı.[39] Bir vakfiyenin şartlarının kıyamete kadar geçerli olmasından

35 İbn Battûta, *er-Rıhle*, s. 283-322.

36 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 15-6.

37 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 5.

38 Neşrî, *Cihânnümâ* (Türk Tarih Kurumu Nüshası), s. 305.

39 Konyalı, İ. Hakkı, "Kânunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, sy. VIII (1969), s. 48.

dolayı dervişlerde aranan şartların değiştirilmesi mümkün olmadığından[40] Osmanlı'da medreselerin yanı sıra tekke ve zaviye gibi diğer irşadî müesseselerin faaliyetlerinde de Ehl-i sünnet mezhebine bağlı kalınması esası devletin sonuna kadar büyük bir titizlikle uygulanmıştır.

Ehl-i sünnet itikadının muhafazası için asırlardır İran ile mücadele eden Osmanlı, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinin ortaya çıktığı zamanda bir kısım tedbirler almış ve 1164/1751 yılında Mekke Emiri Şerif Mes'ûd'a gönderdiği yazıda İbn Abdülvehhâb'ın Ehl-i sünnet'e muhalif görüşler ileri sürdüğüne dikkat çekilmiştir. Söz konusu yazıda Hz. Peygamberin ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlardan birinin kurtulacağını (Fırka-i Nâciye) onun da Resûlullah (s.a.v.) ve ashâbının sünnetine uyan mezhep olduğunu"[41] beyan eden hadis hatırlatılmıştır. Fırka-i Nâciye olan Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin tarih boyunca muzaffer ve mesut olduğuna dikkat çekilen yazıda, Resûlullâh'ın (s.a.v.) hadisine ve Ehl-i sünnet mezhebine muhalif görüşlere sahip olan İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinden vazgeçmediği takdirde askerî güç ile men edilmesi gerektiği bildirilmiştir.[42]

Ehl-i sünnet mezhebinin esaslarına sahip çıkma hususunda büyük hassasiyet gösteren Osmanlı, gerek Anadolu'da gerekse başka beldelerde Ehl-i sünnet'e muhalif görüş ve inançların yayılmasına mani olmak için Şiî ve Vehhâbîlerin yanı sıra her türlü bidat görüşlere ve fırkalara karşı çeşitli tedbirler almıştır. Söz gelimi, 1215/1800 yılında Kayseri'de Sarı Hafız ismindeki şahsın Ehl-i sünnet ve şeriata muhalif sözler sarf ederek insanların

40 Osmanlı'da hemen bütün padişahlar tarafından özellikle de Fatih, Yavuz Selim ve Kânûnî Sultan Süleyman tarafından çok büyük vakıflar kurulmuş, padişah ve sadrazamların tesis ettiği vakıfların idaresi şeyhülislama tahsis edilmiştir. Diğer vakıfların kontrol işi de sadrazam, şeyhülislam, darüssaade ağası ve İstanbul kadısı gibi yüksek devlet görevlileri tarafından yapılarak ciddi denetime tabi tutulmuş ve vakıf şartlarını ihlal eden olursa mahkemeye verilmiştir. (Mustafa Nuri Paşa, *Netayic'ül-Vukuât*, III-IV, 284-5). Osmanlı'da vakıf mevzuunda İslâm hukukunun "*Şartu'l-vâkıf kenassı'ş-şâri'i*" (Vakfedenin koyduğu şart, şeriat sahibinin nassı(kesin delil ve hüküm) gibidir) esası (İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 119; Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi, *Menâfiu'd-dekâik fî şerh-i Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1273, s. 321) geçerli olmuştur. Bu sebeple vakfiyeye riayet etmemek, vakfın şartlarını bozmak veya yapmamak büyük suçlardan sayılmış, zamanın hükümdarı bile buna riayet edip, bir harfini değiştirmeye teşebbüs etmemiştir. (H. Gümüşoğlu, *Devlet-i Âliyye'nin Sonbaharı*, İstanbul, 2014, s. 128-31.

41 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân"18; Dârimî, "es-Siyer"74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 1331; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Musannef*, Riyad 2004, XIV, 286.

42 B. O. A. C. DH. 00135/06716-001.

itikadlarını ifsat ettiğinde bahsedilerek hapsi istemiştir.[43] Ayrıca 14 Ramazan 1310/1893 tarihinde Manastır'da ders esnasında Ehl-i sünnet, sahâbe-i kirâm ve İmâm-ı Âzam'ın aleyhinde çirkin sözler söyleyen Şakir Hoca'nın memleketi Denizli'ye sürgün edilmesi[44] bu tedbirlerin bir neticesiydi.

Ehl-i sünnet harici görüşlerle mücadele bazen diğer fırka mensuplarının itikatlarını düzeltip onlara sahih dinî bilgi alma imkân sağlama şeklinde de olmuştur. Sincar dağındaki Yezidîlerin devlete isyan edip eşkıyalık yapmasından dolayı Bağdat ve Basra valisi Süleyman Paşa'dan tedbir almasını isteyen[45] Osmanlı Hükümeti, 1310/1893 Musul havalisinde Müslüman olan Yezidîler için mektep ve cami inşa ederek bölgeye muallim ve hocalar gönderilmesini istenmiştir.[46] Ayrıca Misyoner teşkilatlarının yoğun faaliyet içerisinde bulunduğu Osmanlı'nın son döneminde onların çalışmaları takip edilmiş söz gelimi 1327/1909 yılında Viranşehir'deki Amerikan Misyoner Cemiyeti'nin Yezidî aileleri protestan yapma çalışmalarına karşı tedbirler alınmıştır.[47]

C) OSMANLI'DA AKÂİD VE KELÂM TEDRİSÂTI

Osmanlı'da medrese tedrisatının yanı sıra diğer ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde farklı ilim dallarında telif edilmiş metinlere yapılan şerhlerin büyük ehemmiyeti vardır. Meşhur mutasavvıflarından Sadreddin Konevî (673/1274) başta olmak üzere önceki mutasavvıflardan ilham alan ve tasavvufa dair eserler yazan Molla Fenârî'nin medreselerde asırlarca okutulan ve Ehl-i sünnet kelâmının meşhur eserlerinden biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'a hâşiye yazması[48], Ehl-i sünnet itikadına ve tasavvufa verilen ehemmiyeti göstermesi açısından önemli hadisedir.

Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden Kâtib Çelebi (1067/1657), kitaplar ve müellifleri hakkında çok değerli bilgileri ihtiva eden *Keşfü'z-zünûn* isimli eserinde bir eserin önceden hakkında kitap yazılmayan bir mevzuu incelemek veya noksan bir mevzuu tamamlamak ya da bir meseleyi izaha

43 B. O. A. C. ZB. 0002/00074-001.
44 B.O.A. Y. PRK. BŞK. 0030. 0019.001
45 B.O.A. AE. SMHD. I. 0032.09720.001.
46 B.O.A. Y. MTV. 0052/3879
47 B.O.A. DH. EUM. THR. 0005/0029.003
48 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 24-25.

kavuşturma yani şerhini yapmak gibi farklı maksatlarla kaleme alındığını belirtir. Her devrin insanın idrak ve anlama seviyesine yani eğitim ve kültür derecesine göre kitap yazmanın önemli olduğunu açıklayan Kâtib Çelebi, insanların anlayış ve zekâlarına göre bir kitabın hacminin kısa (muhtasar) veya uzun (mutavvel) olabileceğine işaret eder. Kitap telif eden herkesin aslında şerhe ihtiyaç duyulmadan kitabının anlaşılmasını hedefleyerek yazdığını ifade eden Kâtip Çelebi, şerh edebiyatının ilim dünyasındaki önemine dikkat çeker.

Şerhlere özellikle üç noktada ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Kâtib Çelebi, öncelikle bir müellif meseleyi ortaya koymada dirayete ve veciz bir uslûba sahip olmakla birlikte bir kısım insanlara bazı meseleleri anlamanın zor gelebileceğine dikkat çeker ve bir eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak için şerh yapıldığını belirtir. Kâtib Çelebi, ikinci olarak bir eserin başka bir ilim dalına ait olmasından dolayı müellifin kıyasın bazı kısımlarını ve bazı meseleleri atlamış olabileceğini bu durumda şârihin ihmal edilen veya hazfedilen meselelere yermek maksadıyla şerh yaptığı belirtir. Kâtib Çelebi, üçüncü olarak kelimelerin farklı manalara gelmesinden dolayı öncelikli veya mecâzî manayı açıklamak ya da iltizâmî delâleti ortaya koymak için şerh yazıldığını açıklar. O ayrıca beşer olmaktan kaynaklanan unutma, hata yapma, bazı mühim şeyleri hazfedip zarûret olmaksızın bazı şeyleri tekrar etme gibi hususları tashih etmek için şerh yazıldığını belirtir.[49]

Risâle nevinden kısa metinlerden oluşan eserlere yapılan şerhler, metinde yer alan bilgileri tekrar etmek olmayıp, metin temel alınarak yapılan yeni bir telif faaliyetidir. Şerh ve haşiyelerde günümüzdeki dipnot sistemine benzer şekilde metinde geçen kelimelerin gerek gramer açısından tahlilleri yapılarak gerekse ıstılahlar veya şahıslar hakkında ilave bilgiler verilerek mevzunun anlaşılmasına katkıda bulunulur. Nitekim bu nevi eserlerin ehemmiyetine binaen içtihat edecek derecede ilmî dirayete sahip olduğu halde Şeyhulislân Ebussuûd Efendi'nin, bir meselede öncelikle tedavülde bulunan metin ve şerh vb. kitaplara baktığı bunlarda bir hüküm bulamadığı takdirde kendi reyi ile fetva verdiğine dikkat çekilmiştir."[50]

49 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 36-7.

50 Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Kıb. Râgıp Paşa Koleksiyonu, Nr. 887, v.398a

Şerh ve haşiyeler, bir mezhep, ekol veya şahsa ait muteber görüşlerin izahının yapılarak belirli bir sistem dâhilinde öğrenilmesine imkan sağlamanın yanında ilgili görüşlerin sonraki nesillere sahih bir şekilde nakledilmesi gibi önemli bir vazifeyi de yerine getirmişlerdir. Bu itibarla Osmanlı'nın yanı sıra İslâm âleminin diğer beldelerinde medreselerde temel metinlere yazılan şerh ve haşiyelerinden oluşan belirli ders kitaplarının okutulmasının pek çok faydasının olduğu söylenebilir. Medreselerde bir sistem dâhilinde muayyen bir şerh veya haşiyenin ders kitabı olarak okutulması, özellikle sıklıkla medrese veya hoca değiştirmek zorunda kalıp da bıraktığı yerden tahsiline devam etmek isteyen talebe açısında büyük bir kolaylıktır. Zira kitapların sadece el ile tensihinin (çoğaltılması) yapıldığı devirlerde bir talebinin okuyacağı eserin bir nüshasını temin ederken bile pek çok sıkıntı ile karşılaşması mümkündü. Nitekim ders verdiği medresede talebinin okuyacağı eserlerin nüshasını yazmak için vakitlerinin yetmediğini gören Molla Fenârî, talebenin haftada iki gün olan iznini üç güne çıkarmıştı.[51]

Yeni eser telif eden âlimlere büyük değer veren Osmanlı sultanları, bazen bir âlimden meşhur bir esere şerh veya haşiye yazmasını, bazen de aynı eser hakkında birden fazla âlimden şerh veya hâşiye yazmasını isteyerek ilmî faaliyetleri teşvik etmişlerdir. Osmanlı padişahları ayrıca bir eserin ilim çevrelerinde okunarak istifade edilmesi için de gerekli imkanları sağlamışlar ve resmî medrese eğitiminin yanında her türlü ilmî faaliyeti desteklemişlerdir. Osmanlı sultanları arasında pek çok hususta olduğu gibi İslâmî ilimlere verdiği büyük ehemmiyet ile temayüz eden Fatih Sultan Mehmed Han, medreseleri kendi arasında mertebelere ayırıp, *Sahn* ismini vermesinin yanında yeni medreseler açarak tedrisatın belirlenen nizam dâhilinde yapılmasını emretmişti.

Fatih devrinde, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi istikametinde zikredilmesi gereken en mühim faaliyetlerden biri İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey (863/1459) tarafından yazılan Mâtürîdî mezhebinin itikadî görüşlerini ihtiva eden *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli yüz beş beyitten oluşan Arapça

51 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 27-8.

kasidedir.[52] Sultan II. Mehmed'in saltanatının ilk döneminde Edirne'de Mısır ve Suriye gibi Arap beldelerinden gelen âlimlerle yapılan ilmî müzakerelerde Osmanlı âlimlerinin yetersiz kalmasına üzülen Sultan, ülke genelinde dirayetli bir âlimin bulunmasını emretmişti. Bunun üzerine diğer âlimlerin ittifakıyla Hızır Bey oldukça genç yaşta Edirne'deki ilmî meclise katılarak diğer âlimlere karşı galip gelince Sultan II. Mehmed, Arap beldelerine gitmeden Arapçayı öğrenerek Arap ulemâsına üstünlük sağlayan bir Osmanlı âliminden o kadar memnun oldu ki üstündeki kürkünü çıkarıp Hızır Bey'e giydirdi.

Sultan II. Mehmed'in hocaları arasında yer alan Hızır Bey, gerek Sultan II. Murad, gerekse Fatih devrinde pek çok medresede müderrislik yaparak, Hayalî Ahmed Efendi (875/1470) ve Hocazâde Muslihuddin (893/1488), gibi kendisinden sonra büyük âlimler arasında yer alan pek çok talebe yetiştirdi.[53] İstanbul fethedilince Fatih tarafından şehrin ilk kadısı olarak tayin edilen Hızır Bey'in telif etmiş olduğu *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli eseri, Ehl-i sünnet/Mâtürîdî akâidi mevzuunda Osmanlı ilim çevrelerinde oldukça rağbet görmüş, üzerine Arapça ve Türkçe olmak üzere pek çok şerh yazılmıştır.[54] Bunların en meşhurları, Hayâlî Ahmed Efendi (875/1470) ile Dâvûd-ı Karsî'nin (1169/1756) şerhleri olup kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan bu eserlerin 1318 yılında İstanbul'da ikisi birlikte baskısı yapılmıştır. Molla Hayâlî, söz konusu şerhte özellikle Tekvin sıfatı mevzuunda İmam Mâtürîdî'nin ismini zikredip onun ve tâbilerinin Eş'ariyye mezhebinden farklı olan görüşlerini açıklayarak Mâtürîdiyye mezhebinin ehemmiyetine işaret eder.[55]

Fatih Sultan Mehmed Han, el-Kasîdetü'n-Nûniyye'nin dışında, Ehl-i sünnet itikadının tedrisi için Seyid Şerif Cürcânî'nin (816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd* isimli eserlerinin medresede okutulmasını istemiştir.[56] Nasîruddîn et-Tûsî'nin (672/1274) *Tecrîdü'l-Kelâm* isimli eserine Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî'nin (749/1349) yazmış olduğu

52 Dâvûd-ı Karsî, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Molla Hayâlî'ni Şerhi ile beraber), İstanbul 1318.

53 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 91-94; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâik*, s. 111-112.

54 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1348-9.

55 Hayâlî, Şemseddîn Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*, İstanbul 1318, s. 38-9.

56 Kâtib Çelebi, *Mîzanü'l-hak fî ihtiyâri'l-hak*, Ali Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286, s. 8; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 647.

şerhe Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılan *Hâşiye-i Tecrîd*, kelam ilminin yanı sıra felsefî ve tasavvufî pek çok izahı ihtiva etmesi açısından önemli bir isimli eserdir. Tûsî'nin Şiîlerin önde gelen âlimlerinden olması sebebiyle söz konusu metin, Şîa'nın itikat esaslarını, özellikle imamet meselesinde tamamen Şîa'nın iddialarını ihtiva etmekle birlikte İsfehânî ve Cürcânî'nin bu iddialara Ehl-i sünnet açısından verdiği cevaplar[57] sebebiyle ehemmiyet kazanmış ve medrese çevrelerinde rağbet görmüştür.[58]

Fatih, Molla Selâhaddîn'i oğlu şehzâde Bâyezîd'e muallim tayin etmiş, o da şehzadeye Sa'deddîn Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini okutup şerh etmiştir. Ehl-i sünnet itikadını naklî ve aklî delilerle izah etme noktasında diğer eserler arasından temayüz eden *Şerhu'l-Akâid*, Osmanlı'da âlimler arasında oldukça meşhur olup, kendisine pek çok haşiyeler yazılmıştır.[59]

Şerhu'l-Akâid'in metni olan ve *Metnü'l-Akâid* veya *Akâid-i Nesefî* olarak bilinen söz konusu risale Mâtürîdî mezhebine göre İslâm akâid esaslarını ihtiva eden, özellikle de Mâverâünnehir'de meşhur olan bir eserdi. Teftâzânî gibi Eşa'rî bir kelâmcı, Metnü'l-Akâid'in itibarından müteessir olup ona bir şerh yazarak, eserin Ehl-i sünnet itikadı mevzuunda asırlarca ehemmiyetini sürdüren bir kelâm kitabı haline gelmesine yardım etmiştir. Osmanlı, Mâtürîdî mezhebinden olmakla birlikte iki mezhebin arasındaki farkların ciddi bir ihtilaf olmayıp, daha çok lafzî farklılıklardan kaynaklamasından dolayı Eş'arî bir şârihin yazdığı kelâm kitabının medreselerde okutulmasında hiçbir sakınca görmemiştir. Bu husus, Osmanlı'da Ehl-i sünnet olması itibariyle hem Mâtürîdî hem de Eş'arî âlimlerin kabul gördüğünü ve bu konuda bir mezhep taassubunun olmadığını göstermesi açısından mühimdir. Osmanlı'da asırlarca bu anlayış hâkim olduğundan ehl-i bidat ile mücadele ve Ehl-i sünnet mezhebinin görüşlerini müdafaa noktasında her iki mezhebin esasları da geçerli kabul edilmiştir.

Osmanlı, Müslümanların Ehl-i sünnet itikadına sahip olmasına büyük ehemmiyet verdiğinden, Şerhu'l-Mevâkıf, Hâşiye-i Tecrîd ve Şerhu'l-Akâid, Ehl-i sünnet itikadının öğrenildiği temel kaynaklardan kabul

57 İsfahânî, Ebüssenâ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecdîdi'l-akâid*, thk. Halid b. Hammed el- Advânî, Dâru'z-Ziyâ, Kuveyt 2012, II, 1047 vd.

58 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 346-7.

59 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 83, 179.

edilmiş ve kendilerine pek çok haşiyeler yazılarak büyük bir rağbet görmüştür. Meselâ, Fatih Sultan Mehmed Han, Molla Hayâlî'yi Şerhu'l-Akâid'e yazdığı hâşiyeden dolayı mükâfatlandırmıştır.[60] Söz konusu kitaplar, asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulmakla kalmayıp Ehl-i sünnet itikadını öğrenmek isteyen her Müslümanın istifade ettiği eserler olma vasfını hiçbir zaman kaybetmemiştir. Osmanlı'da Ehl-i sünnet itikadını öğrenilmesinde bu temel eserlerin yanında özellikle İmâm-ı Âzam'ın *el-Fıkhu'l-ekber* ve Sirâcüddîn Ali b. Osman el-Ûşî'nin (575/1179) *el-Emâlî* isimli manzum eserler ezberlenerek okunmuştur.[61]

Osmanlı'da Ehl-i sünnet itikadı konusunda gevşeklik gösterilmemekle birlikte muteber akâid ve kelâm kitapları arasında bazen mukayeselerin yapıldığı, devrin şartlarına göre bazılarının öne çıktığı, bazı devirlerde rağbet gören bir eserin başka bir zamanda önceliği başka bir esere bıraktığı olmuştur. Kâtip Çelebi medreselerde felsefî meseleleri ihtiva eden kitapların rağbetten düşmesinin ilimde zayıflığa sebep olduğunu iddia etmiştir.[62] Devrinin meşhur müderrislerinden ve İslâmî ilimlerin pek çok alanında eser veren[63] âlimlerinden olan Dâvûd-ı Karsî (1169/1756) ise Kâtip Çelebi'den bir asır sonra bu görüşün aksini ifade ederek felsefî meselelerden daha mühim ve faydalı mevzular olduğuna dikkat çekmiştir. Karsî, Fatih devrinde büyük itibar gören el-Kasîdetü'n-Nûniyye şerhinde Molla Hayâlî'nin nübüvvet ve mucize meselesinde uzun felsefî mevzulara girerek faydasız şeylerle meşgul olduğuna dikkat çekmiş, daha faydalı ve mühim mevzuların ele alınması gerektiğini belirtmiştir.[64]

Söz konusu iki farklı görüşte olduğu gibi bu nevi yaklaşımlar, devrin şartlarına bağlı olarak ihtiyaç duyulan ve öncelikli olan tedris faaliyetine farklı açılardan bakmanın neticesinde yapılan münferit açıklamalar olduğundan, Osmanlı ilim anlayışının genelini ifade etmekten uzak olup üzerine hüküm bina edecek kadar sağlıklı yaklaşımlar değildir. Zira felsefî meselelere rağbetin azaldığına dikkat çeken Kâtip Çelebi, vasiyet sa-

60 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 141.
61 Erzurûmî, İbrahim Hakkı, *Tertîbü'l-ulûm*, İBB. A.K. Yz. 420, v. 3b-4a.
62 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 6, s. 8-9.
63 Dâvûd-ı Karsî, *Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife li's-sarf*, İstanbul 1297.
64 Dâvûd-ı Karsî, *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye*, s. 70.

dedinde yazdığı cümleler arasında "hukemâ (felsefeciler), mütekellim ve mutasavvıfların sözlerinden, manası açık ve net olanlarının alınıp kapalı ve bulanık olanların terk edilmesini" isteyerek kişinin anlama kabiliyetine veya ilgili ilmin anlaşılabilme derecesine göre hareket etmesi gerektiğine dikkat çeker. Çelebi, söz konusu ilimlerin her birine sahih bir nazar ile bakılarak istifade edilmesini, ret ve inkâr hususunda taassuba düşülmemesi gerektiğini[65] ifade ederek ilgili ilimlerin tahsilinde şartların ve ihtiyaçların göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret eder.

Felsefe ilimlerinin hükmünün ilm-i kelâm ile aynı olduğunu ifade eden Birgivî Mehmed Efendi (981/1573) ise, kelâm ilminin farz-ı kifâye olup ihtiyaç kadar öğrenilmesi gerektiğini belirtir ve zeki, mütedeyyin ve çok çalışkan şahısların kelâm ilmiyle meşgul olmasını, aksi takdirde batıl görüşlere meyledebileceğini belirtir. Ayrıca o, ilahiyat ve tabiat ilimlerinden şeriata muhalif olanların öğrenilmesinin câiz olmadığına, ancak onları reddetmek ve mücadele etmek için meşgul olunabileceğine dikkat çeker. Bir ilmin yasaklanması için İslâm'a muhalif olması gerektiğine işaret eden Birgivî, ilm-i kelâmın hasmın zararını defetmek, Ehl-i sünnet muhaliflerıyle mücadele yapmak ve itikadî bir şüpheyi ortadan kaldırmak için öğrenilmesini faydalı görmüş ve fetvâ kitaplarında buna dair yer alan görüşleri zikretmiştir.[66]

İlmî faaliyetlerin medrese ve vakıf ekseninde geliştiği Osmanlı'da 929/1522 senesinde Manisa'da Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi'nde müderrislerde "naklî ve aklî ilimlerde söz sahibi olma, aslî ve fer'î ilimleri çok iyi bilme" şartının arandığını görmekteyiz.[67] Devletin idare ve ilim merkezi olan İstanbul'a uzak bir şehirde on civarında talebeye ders verecek bir müderriste aranan şartlar, Devlet-i Âliyye'de faaliyet gösteren medreselerin ilmî seviyesini, dolayısıyla da Osmanlı'nın ülke genelinde dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlere de ehemmiyet verdiğini göstermesi açısından mühimdir. Ayrıca bir vakfiyenin şartlarının kıyamete kadar geçerli olmasından dolayı müderriste aranan şartların değiştirilmesi-

65 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, s. 147.

66 Birgivî, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye*, s. 116-8.

67 Konyalı, İ. Hakkı, "Kânunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, sy. VIII (1969), s. 48.

nin mümkün olmaması itibariyle de bu anlayışın devam ettirilmesinin dinî bir vecibe olduğunu da unutmamak gerekir.

Tarîkat-ı Muhammediye şârihi Ebû Saîd Hâdimî (1176/1762) bazı âlimlerin Aristo tarafından vaz edilmesinden dolayı mantık ilmini felsefeye dâhil ederek, yasak kabul ettiklerine dikkat çekip bu durumun mantığı kelâm ilminden bir kısım saymaya mani olmadığını belirtir. Kelâm ilminin aslının aklî nazara ve hakiki istidlale dayandığına işaret eden ve bunun da ancak mantık ilmi ile olduğunu belirten Hâdimî, ömrün faydasız yere harcanması görülerek, mantık ilminin haram kılınmasını doğru bulmaz ve fırak-ı dâlle'nin bu ilme dayanarak İslâm dininin esaslarını ifsat etmeye çalıştıklarına dikkat çeker. Ehl-i sünnet'in dalâlet ehli insanlara galip gelip insanları onların kötülüklerinden kurtarmasının ancak sahih ile fasit bakışı birbirinden ayırmakla mümkün olacağını, bunun da mantık ilmiyle sağlanacağını ifade eden Hâdimî, dinin esaslarını güçlendirmeye ve muhaliflerin görüşlerini geçersiz kılmaya yardımcı olacak bir ilmi yasaklamanın yanlış olduğunu belirtir.[68]

Osmanlı'da tedris faaliyeti medreseler ve camilerle sınırlı olmayıp; tekke, kütüphane ve sahaflar başta olmak üzere pek çok farklı mahalde ilim tahsil edildiğinden söz konusu yerlerde de Ehl-i sünnet itikadının tedrisi devam etmiştir. Özellikle bu hususta meşhur olan Şerhu'l-Mevâkıf ve Şerhu'l-Akâid gibi eserlerin mekânın büyüklüğüne ve küçüklüğüne bakılmadan tedrisine büyük ehemmiyet verilmiştir. Nitekim 1255/1839 yılında İstanbul'a gelen Ahmed Cevdet Paşa, Şehzâde Camii yakınında bulunan İbrahim Paşa Camii'nde Şerhu'l-Akâid okuduğunu belirtir.[69]

1286/1869 senesinde hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesi'ne göre Devlet-i Aliyye'de umumî mektepler sırasıyla sıbyân, rüşdiye, i'dâdiyye, sultâniyye ve mekâtib-i âliyye olmak üzere beş sınıfa taksim edilmiştir. Söz konusu mekteplerin ders müfredatı ağırlıklı olarak "ulûm ve fünûn" olarak görülen dünyevi dersler olmakla birlikte farklı sınıflarda talebelerin mensup olduğu din ve mezhebe dâir dinî derslere de yer verilmiştir. Ayrıca mekâtib-i âliyye seviyesinde eğitim yapan Dâru'l-Fünûn-ı

68 Hâdimî, *el-Berîkâ Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 338-341.

69 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991, s. 9.

Osmânî'nin Hikmet ve Edebiyat şubesinde okutulacak dersler arasında ilm-i kelâm da bulunmaktaydı.[70]

1328/1910 senesinde hazırlanan Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi'ne göre, medresede yedinci sene *Şerhu Akâid-i Nesefî*, sekizinci sene ise *Hayalî* ile beraber *Şerhu'l-Akâid,* onuncu sene ise *Celâl* (Devvânî'nin Îcî'nin Akâid-i Adûdiyye'sine yazdığı şerh) ile beraber *Gelenbevî Hâşiyesi* okutulması kararlaştırılmıştır.[71]

1332/1914 yılında hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesine[72] göre Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin Kısm-ı Tâlî'nin ikinci seviyesinde yedinci sene *Emâlî* ve *Müsâyere*'nin yarısının okunup sekizinci sene Müsâyere'nin tamamlanması mukarrar ise de kâfi nüshası bulunmadığından onun yerine *Kasîde-i Nûniyye* şerhi Hayâlî'nin tedrisi istenmiştir. Ayrıca Kısm-ı Âlî'nin birinci ve ikinci sınıfları için (bir İlm-i kelâm yazılıncaya kadar) *Şerhu'l-Makâsıd*, üçüncü ve dördüncü sınıflar için ise *Tehzîbü'l-kelâm,* okutulması istenmişti. Dördüncü sınıflar için buna ilave olarak *Risâle-i Hamidiyye* okutulmasına karar verilmiş ise de yeterli nüshası bulunmadığından dolayı onun yerine *Celâl* kitabının tedrisine karar verilmişti. Ayrıca târih-i ilm-i kelâm ile alakalı olarak bu mevzuda bir kitap yazılıncaya kadar Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* isimli kitabın okutulması istenmiştir.[73]

D) OSMANLI'DA EHL-İ SÜNNET/MÂTÜRÎDÎ HASSASİYETİ

Osmanlı'da kelam tedrisatında baş eser olma vasfına hâiz Şerhu'l-Akâid isimli kitabın müellifi Sa'deddin Teftâzânî, Ehl-i sünnet'in Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye olmak üzere iki mezhepten oluştuğunu açıkça

70 *Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1286, s. 3, 27.

71 Düstûr (1327-1328), Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1330, II, 134-5.

72 Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin ikinci maddesine göre Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, Tâli Kısm-ı evvel, Tâli Kısm-ı sânî ve Kısm-ı Âlî olmak üzere üç kısma ayrılmış ve her kısmın tedris müddeti, dört sene olarak tespit edilmiştir. (*Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi,* Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1333, s. 9. Ancak bu taksim uzun süre devam etmemiş, 1335/1917 yılında hazırlanan Medâris Kânûnu ile Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi adı altında, her bir kısım üçer senelik tedris müddeti ile İbtidâ-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil ve Sahn şeklinde üç mertebeye, bir de bunların fevkinde olarak Medrese-i Süleymaniye (Tefsir ve Hadis Şubesi, Fıkıh Şubesi, Kelâm ve Hikmet Şubesi, Edebiyât Şubesi), olmak üzere dört dereceye ayrılmıştır. (*Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, Şehzâdebaşı, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası,1340, s. 19-27.

73 *Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi,* s. 20-3.

ifade eder. Teftâzânî; Horasan, Irak ve Şam'da yaşayan Müslümanların çoğunluğunun Eş'arî; Mâverâünnehir'de yaşayanların ise Mâtürîdî olduğunu belirterek her ikisinin de Ehl-i sünnet olmaları itibariyle birbirilerini bidat ve dalâlete nispet etmediklerine dikkat çeker.[74] Bununla birlikte Osmanlı'nın ilk asırlarında meşhur olan kelam kitaplarında İmâm Eş'arî'nin ve Eş'ariyye'nin görüşleri daha çok yer almış, hatta Şerhu'l-Akâid'in metni olan Akâid-i Nesefî, bir Mâtürîdî metni olduğu halde şerhte Mâtürîdî ismine ve Mâtürîdiyye'nin görüşlerine sadece birkaç kez yer verilmiştir.

Teftâzânî ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan meşhur Eşarî/Şâfiî âlimlerinde Tâceddîn es-Sübkî (771/1370) ise *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr* ismini verdiği eserini Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen akîdeyi şerh etmek üzere yazdığını belirtir. Sübkî eserin başında Mâtürîdî'yi İmâmu'l-kebîr (büyük imam) olarak niteleyerek onun Ehl-i sünnet imamlarından biri olduğuna işaret etmekle birlikte kitapta "Matürîdiyye" yerine Hanefiyye ismini kullanır. Sübkî, yer yer tasavvufî izahlara yer verilen söz konusu eserin İmam Mâtürîdî'nin kendisi tarafından değil de talebeleri tarafından yazılmış olmasının muhtemel olduğuna dikkat çeker. O, "Biz Eş'arî topluluğunun akîdesi, Hanefî mezhebinin akîdesidir" diyerek Hanefîler ile Eş'arîler arasında bidat ve küfür gerektirmeyen sınırlı sayıdaki meselede ihtilaf olduğunu belirtir.[75] İmam Eş'arî'nin İmâm-ı Âzam ile birkaç itikadî meselede ihtilaf ettiğini bunların da lafzî ihtilaflar olduğunu beyan eden Sübkî, Hanefî ve Mâtürîdî'yi aynı manaya gelecek şekilde kullanır.[76]Gerek Teftâzânî'nin gerekse Sübkî'nin açıklamaları dikkate alındığında Osmanlı 'nın kuruluşunu takip yıllarda yani XIV. asırda İslâm dünyasında İmam Mâtürîdî, Ehl-i sünnet'in iki imamından biri olarak kabul edildiği halde Mâtüridiyye yerine Hanefiyye mezhebinin isminin yaygın olarak kullanılmaya devam edildiği söylenebilir.

Osmanlı'nın meşhur şeyhülislamlarından Kemal Paşazâde (İbn Ke-mal Paşa) (940/1534) Mâtürîdiyye ismini açıkça kullanmış ve Mâtüridiy-

74 Teftâzânî, Sa'deddîn Mes 'ud b. Ömer, *Şerhu 'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U 'meyrâ, Beyrut 1989, V, 231-2.

75 Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi akideti Ebî Mansûr*, nşr. M. Saim Yeprem, İstanbul 2000, s. 11, 12, 40, 44.

76 Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr, *Tabakâtü 'ş-Şâfiiyyeti 'l-kübrâ*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye. Kâhire 1964, III, 384.

ye ile Eş'ariyye arasındaki ihtilafı açıklayan bir risale yazmıştır. Kemal Paşazâde, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in imamları olduklarına dikkat çektikten sonra iki imam arasında on iki meselede ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Kemal Paşazâde, Şâfiîlerin itikatta Eş'arî'ye fıkıhta İmam Şafiî'ye tâbi olduklarını, Hanefîlerin ise itikatta İmam Mâtürîdî'ye, fıkıhta ise İmâm-ı Ebû Hanîfe'ye tâbi olduklarını ifade etmiştir.[77]

Osmanlı'da Mâtürîdiyye isminin ön plana çıkmamasında Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında temel konularda bir ihtilafın bulunmamasının ve her ikisinin de Ehl-i sünnet olması itibariyle aralarında bir mezhep taassubuna girmeksizin ehl-i bidate karşı topluca mücadele etme hassasiyetinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı asırda ve onu takip eden dönemlerde özellikle Bağdat başta olmak üzere bazı âlimlerin fıkıhta Hanefî olmalarına rağmen itikatta Mu'tezilî bazı görüşleri benimsemeleri, itikatta Hanefî olmaya vurgu yapmayı gerekli kılmış olabilir. Bu sebeple Mâtürîdî ve takipçilerinin hâkim olduğu Mâverâünnehir ulemâsı, hem usûlde (akâid) hem de furu'da (fıkıh) Hanefî olduklarını ısrarla vurgulayarak İmâm-ı Âzam'ın mezhebine gerçek manada tâbi olanların kendileri olduklarına dikkat çekmek istemiş olabilirler. Ayrıca İmam Şafiî'ni fıkıhta, Eş'arî'nin ise kelâmda imam olmasının aksine İmâm-ı Âzam'ın fıkıh da olduğu gibi Ehl-i sünnet kelâmının öncüsü olacak kadar kelâm ilminde dirayet sahibi olması Hanefîleri, itikatta bir başka zata nispet edilerek isimlendirmekten müstağni kılmış olabilir. Bununla birlikte ileride belirteceğimiz şekilde özellikle XVI. asrın sonlarından itibaren Osmanlı'da İmam Mâtürîdî'ye ve Mâtürîdiyye mezhebine atıfta bulunmanın arttığı görülmektedir.

İlmî dirayeti sebebiyle "Muhyiddîn" denilen[78] ve İmâm Birgivî olarak meşhur olan XVI. asır Osmanlı âlimlerinden Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserinin ilk bölümünü, sünnete tâbi olmak ve bidatten uzak durmakla alakalı âyet ve hadislere ayırmıştır. Sahâbe devrinden sonra dine yapılan bir ilaveyi veya ondan bir hususun eksiltil-

77 İbn Kemal Paşa, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, nşr. Saîd Fûde, Amman 2011, s. 13, 20.

78 Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 61.

mesini bidat olarak açıklayan Birgivî, bidatin bazısının küfür, bazısının ise zina ve adam öldürmek gibi büyük günahlardan daha büyük olduğunu ve onların üstünde küfürden başka bir günah olmadığını ifade eder. Küfür derecesine varmayan bir bidatin büyük günahların üstünde ve küfrün bir altında yer aldığına işaret eden Birgivî, amelî mevzulardaki içtihadın aksine, itikadî hususta yapılan hatanın mazeretinin olmadığını belirtir ve bidatlere karşı durmak için Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine tâbi olunması gerektiğini ifade eder. [79]

Birgivî Mehmed Efendi 'nin, *Risâle-i Birgivî* olarak da bilinen *Vasiyetnâme* isimli eseri Osmanlı' da büyük kabul görmüş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Birgivî söz konusu eserde, bir Müslümanın Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi istikametinde sahih bir itikada sahip olmasının ehemmiyetini açıklarken şöyle der:

"Her kişiye lazımdır ki, itikatta ve amelde mezhebini bile. İtikatta mezhebin nedir? denilirse, "Ehl-i sünnet ve cemâat'tir" diye. Yani, Resûl-lullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbı ve cemâati her ne itikad üzere oldular ise ben dahi ol itikad üzereyim diye. Onların itikadı burada zikrettiğimiz şeylerdir. Hükmedip diye ki; Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi haktır, gayri mezhepler batıldır."[80]

Vasiyetnâme'nin meşhur şârihlerinden Kâdızâde Ahmed Efendi (988/1580) ise söz konusu risalede hak ve doğru itikadın beyan edilip Ehl-i sünnet itikadına muhalif olanların ret ve iptal edildiğine dikkat çekerek bunlara tam manasıyla inanmanın mühim olduğunu belirtir. Ehl-i sünnet itikadının iki imamının olduğuna hatırlatan Kâdızâde, İmâm Mâtüridî'yi: "Ebû Hanîfe tâbilerinden, "İmâm Hüdâ Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî" de-nilmekle meşhur âlim ve kâmil bir zat, sahih akâidde hakikatin zirvesine ulaşmış imam" ifadeleriyle tanıtarak onun büyüklüğüne ve ehemmiyetine işaret eder. O, Ehl-i sünnet'in diğer imamının ise İmâm Şâfiî'nin tâbilerin-den İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî olduğunu belirtip, Hanefiyye ulamâsının Mâtürîdî'yi, Şâfiî ulemâsının ise (genel manada) Eş'arî'yi itikatta imam

79 Birgivî *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 51-3.
80 Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, İstanbul 1218, s. 27; a.mlf. *Vasiyetnâme*, v. 15b-16a.

edindiklerine dikkat çekmiş ve iki imam arasındaki birkaç ihtilafın esasa taalluk etmeyip lafzî olduğunu ifade etmiştir.[81]

Birgivî, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin akâid esaslarını Mâtürîdî/Hanefî mezhebine göre zikrederek bir insana, öncelikle Ehl-i sünnet ve cemâat itikadını bilmesinin farz olduğunu açıklar. Ehl-i sünnet itikadı mevzuunda Osmanlı'da meşhur olan *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makasîd* ve *Şerhu'l-Akâid* gibi eserleri kaynak gösteren Birgivî, bir insanın sahâbe ve ümmetin icmaıyla sabit olan Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi hakkında yakîn (kesin bilgiye dayanan iman) elde etmek için ciddiyetle bütün gayretini kullanması gerektiğini belirtir. Birgivî, bir Müslümanın ayağının kaymaması, sapık birisinin itikadını bozmaması veya şüpheci birisinin onu şüpheye düşürmemesi için gafletten uzak durup Allah Teâlâ'dan yardım isteyerek iz'an ile çalışmasının ehemmiyetini ifade eder ve Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinde devam etmenin lüzumuna işaret eder.[82]

On yedinci asır Osmanlı âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi (1098/1687) İmâm-ı Âzam'ın akâide dair risalelerini esas alarak kaleme aldığı *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* isimli eserinde bir mezhep olarak Mâtürîdiyye'nin önemine dikkat çeker. İbn Kemal Paşa'dan yaklaşık yüz elli sene sonra Mâtürîdî mezhebinin Eş'riyye'den ayrı görüşlerinin olduğuna dikkat çeken Beyâzîzâde, bazılarının[83] zannettiği gibi Mâtürîdî'nin, Eş'arî'ye tâbi olmadığını, aksine Mâtürîdî'nin İmâm Eş'arî'den önce Ehl-i sünnet ve cemâat'in görüşlerini izhar edip sistemleştirdiğini belirtir. İmâm-ı Âzam'ın hem kelâmda hem de fıkıhta imam olduğuna atıfta bulunan Beyâzîzâde, Mâtürîdiyye mezhebinin fıkıhta olduğu gibi itikatta da İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) görüşlerine tâbi olduğunu ifade eder. "*Allah Teâlâ her yüz senenin başında bu ümmete dinlerinde tecdîd (yenileme) yapacak birini gönderir*"[84] hadis-i şerifini zikreden Beyazîzade, pek çoğu ictihad derecesine ulaşan binlerce talebe yetiştirmesi sebebiyle İmâm-ı Âzam'ın kendi asrının müceddidi olmaya en layık âlim olduğunu

81 Kadızâde Ahmed Efendi, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye*, İstanbul 1255, s. 131.

82 Birgivî, *et-Tarikatü'l- Muhammediyye*, s. 99, 102, 112, 137, 176, 225.

83 İsferâyînî, İsâmüddîn, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1288, s. 22.

84 Ebû Dâvûd, "Melâhim"1.

belirtir. Beyâzîzâde, herkesin kendi mezhebinden olan âlimleri yüz yılın mücceddidi kabul etmesinden dolayı[85] imamların en büyüklerinden olan İmâm-ı Âzam'ın bu vasfının göz ardı edildiğine işaret eder. [86]

İmâm Mâtürîdî'nin, Ehl-i sünnet mezhebini güçlendiren İmâm-ı Âzam ve ashâbının mezhebini tafsil ettiğine işaret eden Beyâzîzâde, Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki ihtilafların çoğunun lafzî olup birbirlerini bidate nispet edecek derecede olmadığını ifade eder. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafı elli başlık altında toplayan Beyâzîzâde, Hanefî/Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğunun bu meselelerde Eş'arî âlimlere muhalif olduğunu belirtir ve Ehl-i sünnet'in içinde Eş'arîlikten farklı olarak Mâtürîdiyye mezhebinin önemine dikkat çeker. O, bazen Hanefiyye ve Mâtürîdiyye'yi itikadî mezhep olarak beraberce kullanarak, aralarında bir farkın olmadığını göstermeye çalışmakla birlikte, Mâtürîdî'nin özellikle itikadî görüşlerine sık sık atıfta bulunarak, onun Ehl-i sünnet'in imamı olduğuna işaret eder. Beyâzîzâde, bazen İmâm-ı Mâtürîdî'nin *Kitâbü 't-Tevîlât*'ından yaptı-ğı nakillerle bazen de başka Mâtürîdî âlimlerin görüşlerine yaptığı atıflarla, Mâtürîdiyye'nin itikadî bir mezhep olarak güçlü bir sisteminin olduğunu gösterir. [87]

On sekizinci asır Osmanlı ulemâsı arasında temayüz eden Saçaklızâde Mehmet Efendi (1145/1732), her Müslümanın, tevâtürle sabit olan ve Ehl-i sünnet ve cemâat ulemâsının zarûriyyât-ı dinden olduğunda icma ettiği itikadî hususların öğrenilmesinin farz-ı ayın olduğunu ifade eder. Her Müslümanın kelâm ilminde mevzu edilen bütün meseleleri bilmekle mükellef olmadığına dikkat çeken Saçaklızâde, Ehl-i sünnet'in akâidden olduğuna dair icma etmediği ve zarûriyyât-ı dinden olmayan hususların bilinmesinin farz-ı kifâye olduğunu belirtir. O, ulemânın ömrü boyunca "Hz. Peygamberin melekten üstün olduğu" veya Kur'ân-ı Kerîm'in mah-lûk olmadığı" mevzuunda kalbinden bir şey geçmeyen Müslümanın âhi-rette mesul olmayacağına dair görüşüne atıfta bulunur. İtikadî bir mesele-

85 Aliyyü'l-kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, Dâru'l-kütübi'l-ilm, Beyrut 2001, I, 462.

86 Beyâzîzâde, Kemâleddin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. M. Zahid Kevserî, Kahire 1949, s. 19, 23.

87 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 53-56,78, 143, 156, 181, 213, 216, 333.

nin kalbe gelmesi veya işitilmesi durumunda, doğrusunun öğrenilmesini gerekli gören Saçaklızâde, akâide dair meselelerin doğruluğunu ispat için getirilen delillerle beraber ilm-i kelâmın, öğrenilmesinin farz-ı kifâye olduğunu söyler. Saçaklızâde ayrıca Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında ihtilaflı olan meselelerin bilinip, Mâtürîdîlerin görüşünün doğru olduğunu kabul etmekle birlikte bu hususlarda fırak-ı dâlle ile yapılan mücadele derecesinde tartışmaya girilmesini doğru bulmaz.[88]

Zaman zaman devrindeki kelâm ilmî mevzuunda okunan kitaplara ve itikadî meseleler etrafında meydana gelen tartışmalara da dikkat çeken Saçaklızâde, müteahhirîn döneminde yazılan kelamî eserlerde felsefî meselelere fazla yer verilmesinden şikâyetçi olur ve bunun itikadî hiçbir hastalığa şifa olmadığını belirtir. O, felsefî meselelerle fazla meşgul olmanın, itikadî mevzularda bir fayda sağlamadığı noktasında Fahreddîn Razî ve Aliyyü'l-kârî'nin[89] görüşlerine atıfta bulunur. Saçaklızâde, ilm-i kelâm'da felsefî meselelerin çok fazla yer almasında Şiî önderlerden Nasreddîn Tûsî'nin büyük tesiri olduğunu belirterek, onun Moğol istilasında Ehl-i sünnet ulemâsını ve fakihlerini şehit eden Hülagu 'nun yanında yer aldığına dikkat çeker. Sözü, zamanında revaçta olan kelâm kitaplarına ge-tiren Saçaklızâde, isbât-ı vâcib mevzuunda yazılan bir eserin geniş ola-rak okunup müzakere edilmesine o devrinde ihtiyaç olmadığını belirtir. Allah'ın varlığı hakkında şüphesi bulunmayan insanlara isbât-ı vâcib ile alakalı meselelerin öğretilmesinin, onların inançlarında zayıflığa sebebiyet verebileceğini belirten Saçaklızâde, Allah 'ın varlığına inanmanın yaratılan varlıkların fıtratında olan bir durum olduğuna işaret eder. Bu sebeple o, bütün peygamberlerin, Allah'ın varlığını bildirmek için değil de birliği-ni anlatmak için geldiklerine atıfta bulunur ve ilgili âyetleri[90] zikrederek fetret devrindeki müşriklerin bile "yeri göğü yaratanın Allah olduğuna" inandıklarını belirtir.[91]

Mestcizâde Abdullah Efendi (1 1 50/1737) ise Hindistan ve Osman-lı'nın geniş coğrafyasında Hanefî çoğunluğa rağmen Eş'arîlere ait kelâm

88 Saçaklı zâde Mehmed Efendi, *Tertîbü 'l-ulûm*, Beyrut 1988, s. 1 00-103.

89 Aliyyü'l-kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhı 'l-ekber*; Beyrut 1984, s. 11.

90 Ankebût, 29/61.

91 Saçaklızâde, *Tertîbü 'l-ulûm*, s. 146-7, 150-1.

kitapların meşhur olduğunu ifade ederek Osmanlı'da Mâtürîdî mezhebine ait eserlerin yaygın olmamasına dikkat çeker. Mestcizâde, Hanefîlere ait muhtasar (kısa) ve mutavvel (geniş) kelâm kitapların çokluğuna rağmen Diyar-ı Rum'da *el-Fıkhu'l-ekber*, *Emâlî* ve *Metn-i Akâid* gibi bir kaç muhtasarın dışında Mâtürîdî/Hanefîlere ait kelam kitabının rağbet görmediğini belirtir.[92]

Ebû Saîd Hâdimî, "Ümmet-i Muhammed'in yetmiş üç fırkaya ayrılıp biri müstesna hepsinin cehenneme gideceğini"[93] beyan eden hadis-i şerifi zikrettikten sonra ilgili hadiste beyan edildiği şekilde fırka-i nâciyenin (kurtulan fırkanın) Resûlullah'ın sünneti ile cemâate yani sahâbe ve tâbiîne ittiba eden Ehl-i sünnet ve cemâat olduğunu belirtir.[94] Hâdimî, Adudüddîn el-Îcî'nin Ehl-i sünnet ve cemâat olarak Eş'arî mezhebini zikredip[95] Mâtürîdî mezhebini belirtmemesini yadırgar. Söz konusu ifadeyi tevil eden Hâdimî, bununla mecaz veya tağlîb kaidesiyle iki mezhebin de murat edilmiş olabileceğini, ya da usûlü'd-dîn'de Hanefiyye gibi İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye tâbi olanlarla Eş'arî'ye tâbi olanların fırka-i nâciyeden olma açısından aynı olduklarının kastedilmiş olabileceğini belirtir.[96]

Hâdimî'ye yakın bir dönemde yaşamış olan Mestcizâde Abdullah Efendi de felsefeciler ve kelamcıların yanı sıra Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındaki ihtilafları açıkladığı *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât* isimli eserinde Osmanlı'da yaygın olarak okunan kelâm kitaplarında Mâtürîdîlerin görüşlerine yeterince yer verilmediğinden şikâyet eder. Mestcizâde, Mâtürîdiyye'yi müstakil bir mezhep olarak ele alıp onların Eş'arîlerden farklı görüşlerini geniş olarak açıklar ve Mâtürîdiyye'nin ehemmiyetine dikkat çeker.[97]

Hadimî, Ehl-i sünnet'ten olmanın faziletine dair rivayetleri zikrettikten sonra Ehli-sünnet ve cemâat'in itikad esasları olarak zikredilen hususların her birine inanılmasının zarurî olduğunu, bunlardan birine inan-

92 Mestcizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, thk. Seyyid Bahçıvan, Dârü Sâdır/Mektebetü'l-İrşâd, Beyrut 2007, s. 52.

93 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân"18; Dârimî, "es-Siyer" 74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 1331; Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 109-110.

94 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 214.

95 Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 492

96 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 214.

97 Mestcizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât*, s. 38, 87, 98, 100, 128, 155.

mamanın küfür olduğunu ifade eder. İtikadî mevzuları Mâtürîdî mezhebine göre izah eden ve zaman zaman Eş'arîlerle olan ihtilafa da temas eden Hâdimî, bu hususların esasa taalluk etmeyen lafzi ihtilaflar olduğunu belirtir. Hâdimî, "Ehl-i sünnet ve cemâat" tabirinde yer alan cemâatin Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye cemâatinden ibaret olduğu belirtir. Bununla birlikte o, iki mezhep arasındaki ihtilaflı meselelerde, Mâtürîdîlerin görüşüne katıldığından dolayı İmâm Mâtürîdî başta olmak üzere Mâtürîdî mezhebine mensup âlimlerin görüşlerine geniş yer verir.[98]Mu'tezile, Şîa ve Hâricîler gibi bidat fırkaların görüşlerinin batıl olduğunu göstermek için geniş açıklamalarda bulunan Hâdimî, bidat ehlinin hadis-i şeriflerde[99] kötülenmesine atıfta bulunarak, onların bir kısmının küfre gittiğini bir kısmının ise küfre yakın günah işlediklerine dikkat çekerek bunlara değer vermenin ve arkasında namaz kılmanın doğru olmadığını ifade eder.[100]

Herkesin kendini Fırka-i nâciye gördüğüne dikkat çeken Hâdimî, bu hususta kişinin sözünün ve amelinin Buhari ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında yer alan hususlara mutabık olmasının önemli olduğunu ifade eder ve bunlara muhalefet edenin Ehl-i sünnet ve cemâat'ten dolayısıyla fırka-i nâciye'den olamayacağını belirtir.[101]

Hâdimî ile muasır olup kendisinin hem Nakşibendî hem de Kâdirî tarikatına intisabının olduğunu ifade eden[102] Abdülgânî en-Nablûsî (1143/1731), Tarîkatü'l- Muhammediyye'ye yazdığı şerhte, Birgivî'nin görüşlerini Hâdimî'ye benzer şekilde açıklar. İstanbul başta olmak üzere Osmanlı'nın pek çok beldesine seyahat eden ve devrinde ilim ve tasavvuf çevrelerince iyi tanınan Nablûsî, İslâmî ilimlerin zahirî ve batınî kısımlarının her dalında yüzlerce eser vermesi[103] itibariyle Osmanlı'da büyük itibar

98 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 111, 132, 224, 255.

99 Söz konusu hadis-i şeriflerden bir tanesi şu şekildedir: "*Size Allah'tan korkmanızı ve Habeşli bir köle de olsa idarecilerinizi dinleyip, itaat etmenizi tavsiye ederim. Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihtilaflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile rüşt ve hidayet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Sünnete sımsıkı sarılınız. Sizleri sonradan çıkan bidatlerden sakındırırım. Çünkü her bidat dalalettir.*" (Tirmizi, "İlim"16; Ebû Dâvûd, "Sünnet"8; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime"6; Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 92-3.)

100 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 304-5.

101 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 111.

102 Nablûsî, Abdülgânî b. İsmâil, *el-Hakîkat ve'l-mecâz fi'r-rıhle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*, nşr. A. Abdülmecîd Herîdî, Merkezü tahkîki't-türâs, Kâhire 1986, s. 3.

103 Nablûsî, *el-Hakîkat ve'l-mecâz*, s. 44, 92-3.

gören âlimlerden birisidir. Nablûsî, bir Müslümanın Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinden olmasının ehemmiyetine ve Müslüman çoğunluğa muhalefet etmesinin tehlikesine dikkat çeker. Nablûsî, bu hususta; "*Kim kendisine hidayet açıklandıktan sonra Resûlullah'a (s.a.v.) muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir kalış yeridir*" mealindeki âyetin hükümlerine işaret eder. Söz konusu âyette Allah Teâlâ'nın Resûlullah (s.a.v.)'e muhalefet etmekle müminlerin yolundan ayrılmayı beraber zikrettiğine dikkat çeken Nablûsî, cemâatten ayrılmanın müminlerin yolundan ayrılmak manasına geldiğini belirtir ve haram olan bu ayrılmanın amelde ve itikatta olabileceğini açıklayarak Ehl-i sünnet ve cemâat'e mensubiyetin ehemmiyetine işaret eder.[104]

"Ehl-i sünnet ve cemâat" ifadesindeki "sünnet" in Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünneti, "cemâat"in ise Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'den oluşan İslâm cemâati olduğunu açıklayan Nablûsî, bidat ehlinin yaptığı oruç, hac ve cihad gibi ibadetlerin bir faydasının olmadığını belirtir. Günah işleyerek isyan eden kimseye göre bidat sahibinin daha büyük cezasının olacağını belirten Nablûsî, bidat sahibinin yaptığı ameli ibadet görmekle, haram olan bir şeyi helal kabul etmiş duruma düştüğüne, günah işleyenin ise böyle bir niyetinin olmadığına işaret eder. Bidat ehlinin dalâlette olduğunu beyan eden hadis-i şeriflere[105] dikkat çeken ve bidatin Asr-ı saâdet, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbîn devrinde bulunan dinî esaslara muhalif olan şeyler olduğunu ifade eden Nablûsî, minare, medrese ve kitap yazma gibi her yeniliği bidat olarak değerlendirip karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Bidatin ibadet ve itikatta olduğunu açıklayan Nablûsî, sevap beklenilmeden âdeten yapılan ve dinî vasıf taşımayan şeylerin yanı sıra dört fıkhî mezhep arasındaki ihtilafların da bidat olmadığını ifade eder.[106]

104 Nâblûsî, Abdülgânî b. İsmâil, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul 21012, I, 99, 123.

105 Tirmizi, "İlim"16; Ebû Dâvûd, "Sünnet"8; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime"6.

106 Nâblûsî, *el-Hadîkatü'n-nediyye* I, 190-99.

E) OSMANLI'DA EHL-İ SÜNNET'E MUHALİF FIRKALAR

a- Kızılbaşlar/Râfizîler (Şîa)

İran'da Şah İsmail, 1501 yılında Tebriz'de taç giyerek İsnâaşeriye-İmâmiyye Şiîliğini resmi mezhep olarak kabul edip, Safevî Devleti'ni kurdu. Safevîler, Şah İsmail döneminde (1501-1524) ifrat derecesinde Şîa'nın savunucuları haline geldiler ve devletin temel politikasını İmâmiyye fırkasının inanç esaslarına göre oluşturdular. Sünnîlere karşı şiddet kullanıp ilk üç halifeye lanet edilmesini emreden Şah İsmail'in adamları, namaz kılmadıkları ve oruç tutmadıkları gibi kendilerine Erdebil'e gideceğinize, Mekke'de Beytullah'a ve Medine'de Resûlulâh'a varıp ziyaret etseniz" denilince "biz diriye varırız ölüye varmayız"[107] diyerek İslâm'dan ne kadar uzak olduklarını göstermişlerdi.

Şeyhlik postundan, şahlık tahtına çıkma sevdasına düşen Erdebilli İsmail, Sünnî Müslümanların lideri olmasının mümkün olmadığını bildiğinden, Şiîlerin şahı olup İran'da Safevî hanedanlığını kurmuş ve devletin imkanlarıyla insanları Şiiliği kabule zorlamış, kabul etmeyen Sünnîlere ise katliam yapmıştı.[108] Şah İsmail, tahta geçtiği zamanda halkının üçte ikisi Sünnî olan Tebriz'i aldığında ezanı değiştirip "eşhedü enne Aliyyen veliyullah" cümlesini ilave ettirmiş ve hutbeleri on iki imam adına okutup Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbe-i kirama lanet etmeyi başlatmıştır.[109]

Yavuz Sultan Selim devrinin olaylarını günü gününe kaydeden Haydar Çelebi, Yavuz' un Çaldıran Savaşı'na çıkmasının sebeplerini açıklarken Şah İsmail'in İslâm' ın esaslarını değiştirmekle küfre gittiğini ve onun cezalandırılmasının bütün Müslümanlara farz hale geldiğini belirtir.[110] Osmanlı Devleti'nin meşhur şeyhülislamlarından Kemal Paşazâde, Kızılbaşlarla ilgili fetvâsının baş tarafında Şîa'dan bir tâifenin ilk üç halifeyi kötüleyip şeriatın esaslarını hakir görmek gibi küfrü gerektiren pek çok

107 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 268.

108 Müneccimbaşı, Ahmed Dede, *Sahâifü'l-ahbâr*, trc. Şair Nedim, Matbaa-i Âmire 1285, III, 183.

109 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, nşr. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1357, XII, 85-86; İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem'ârâ-yı-Abbâsî*, trc. Mehmed Nebih, İBB. A.K. Nr: 57, v. 30a-42b.

110 Haydar Çelebi, *Ruznâme*, Topkapı Ktb. Nr. 1955, 109a.

fiili işlediklerine dikkat çeker. Bu taife mensuplarının tarikat görüntüsüne bürünerek başlarındaki Şah İsmail'in helal dediğini helal kabul ettiklerini ve bu doğrultuda içkiyi helal gördüklerini belirten İbn Kemal, bu konudaki haberlerin tevatür derecesine ulaştığından onların küfre gidip mürted olduklarında bir şüphenin bulunmadığını ifade eder. Bu sebeple o, zarûret olmaksızın Şah İsmail'in müritlerinin taktığı ve onların alameti haline gelen "kızıl başlığı" giymenin küfür olduğunu açıklar.[111]

Müfti Hamza diye meşhur olup Sahn müderrisliği ve Anadolu kazaskerliği yapan Hamza Sarı Görez (927/1521) Kızılbaşlar ilgili fetvâsında onların sapıklıklarını şöyle anlatır:

"... Şol tâife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmail'dir, Peygamberimizin şerîatini ve din-i İslâm'ı, ilm-i dîn ve Kur'ân-ı mübîn'i, istihfaf (hafife almak) ettikleri ve dahi Allah Teâlâ'nın haram kıldığı günah-lara helal dedikleri, Kur'ân-ı Azîm ve Mushafları ve kütüb-i şerîati tahkîr (hakîr görme) edip, ateşte yaktıkları ve dahi ulemâ ve sulehâya ihanet edip, mescidleri yıktıkları ve dahi reisleri olan laîni (lanetlenmiş kişi) ma'bûd (ilah) yerine secde ettikleri, cihâr yâr (ilk dört halife) rıdvânullâh aleyhim ecmaîni inkâr edip ve dahi Peygamberimizin hâtunu Âişe anamıza sövdük-leri ... "[112]

Osmanlı'nın Şah İsmail'e karşı harekete geçmesinde Kızılbaşlar ile ilgili verilen fetvâların büyük tesiri olmuş, söz konusu fetvâlarda Kızılbaş-ların İslâm'a Kur'ân'a ve sahâbeye karşı saygısızlık yapıp İslâmî değerleri tahkir ettiğine dikkat çekilerek onlarla mücadelenin dinen zarurî olduğu ifade edilmiştir. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail 'in İslâm dinini yıkmak için bütün gayretini gösterdiğini ve bu konudaki haberlerin tevatür derece-sine ulaştığını belirterek, fitne ve fesadın merkezi haline geldiğinden ken-disiyle savaşın bütün Müslümanlara özellikle de kudret ve saltanat sahibi olan ulu'l-emre (kendisine) vacip olduğu ifade etmiştir. Yavuz, bu olaylardan dolayı şeriat-ı Ahmediyyeyi hakim kılmak üzere doğu tarafındaki beldelere yöneldiğini ifade ederek, Şah İsmail' den karşısına çıkmasını is-

Bölümü, Nr: 3548, v.45b.

112 Hamza Sarı Görez, *Kızılbaş Risalesi (Fetvâ)*, Akşeki Yeğen Mehmet Paşa Ktb. No: 264/12, v. 97b.

temiştir.[113] Sonunda Yavuz Sultan Selim ile savaşmak zorunda kalan Şah İsmail, 23 Ağustos 1514'de Çaldıran mağlubiyetinden kaçarak hayatını kurtarabilmiştir. İran şahlarının, Şiî inançları özellikle Anadolu'nun doğusunda yayma çalışmaları ve Doğu Anadolu bölgesindeki bir takım Kürt ve Türkmen aşiretleri ile işbirliği içine girerek onları Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik etmesinden dolayı Osmanlı, yıllarca İran ile mücadele etmek durumunda kalmıştır.

Kânûnî Sultan Süleyman devrinde yaşamış meşhur şeyhülislam Ebussuûd Efendi Kızılbaşların devlete karşı isyan edip bağî durumuna düştüklerinden ve başka pek çok sebepten küfre gitmelerinden dolayı katlinin helal olduğunu belirtmiştir. Ebussuûd Efendi ilgili fetvâsında, Kızılbaşların Ehl-i beyt'ten olduklarına dair iddialarının asılsız olduğunu, ancak onların neseplerinin sıhhati kabul edilmiş bile olsa dinsiz oldukları için diğer kâfirlerden farkının kalmadığını söylemiş ve buna delil olması açısından Hz. Nuh'un oğlunun iman etmediğinden dolayı diğer kâfirler gibi cezalandırılıp boğulmasına dikkat çekmiştir. Kızılbaşlar ile mücadelenin "Gazâ-ı ekber", o uğurda şehit olmanın "Şehâdet-i azime" olduğunu ifade eden[114] Ebussuûd Efendi, Kızılbaşların cezalandırılmasına sebep olarak o zamana kadar yapmakta meşhur oldukları bazı günahları şöyle sıralamıştır:

"Ol zâlimler, Kur'ân-ı Azîm'i ve şerîat-i şerifeyi ve din-i İslâm'ı istihfaf eylemekle ve kütüb-i şe'riyyeyi tahkir edip odda (ateşte) yakmak ile ve ulemâ-i dine ihanet edip kırmakla ve reisleri olan fâciri, ma'bûd yerine koyup ona secde eylemekle ve dahi hürmeti nusûs-i katiye (kesin dinî deliller) ile sabit olan envâ-i muherremât-i diniyyeyi istihlal (dinen haram olan çeşitli şeyleri helal kabul etmek) eylemekle, Hz. Ebu Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer'e (r.a.) lanet eylemekle kâfir olduktan sonra, Hz. Aişe-i Sıddıkâ'nın (r.ah.) berâeti hakkında bunca âyât-i azîme nazil olmuş iken ona itâle-lisân (dil uzatma) eylemekle Kur'ân-ı Kerîm'i tekzip edip kâfir olduklarından..."[115]

113 Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, s. 351-2.

114 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi aleyhirrahme*, Derleyen: Sefer b. Hüseyin, İstanbul 985, İBB A.K.: B.17/2, II, v.182a.

115 Ebussuûd Efendi, *Fetvâ fî kıtâl'i-Kızılbaş*, Süleymaniye Kt. Köprülü Bölümü, Nr: 892/1574, v. 69a.

Ebussuûd Efendi, Kızılbaşların söz konusu inançlara sahip olduğunun herkes tarafından tevatürle bilindiğini, dolayısıyla onların küfründe tereddüt etmenin yanlış olduğunu belirtir. Müslümanlar ile savaşan ve onlara destek veren Kızılbaşlar ile mücadelede asla tevvakkuf edilmemesi gerektiğini ifade eden Ebussuûd Efendi, kendi hallerinde yaşayan Kızılbaşların ise cezalandırılmasını doğru bulmayarak şöyle der:

"Amma şehirlerde ve köylerde kendi halinde salah üzerine olup, bunların akâidlerinden ve ef'alinden tenezzüh olup zahir halleri dahi sıdklarına delâlet eyleyen kimesneler ki kizibleri (yalanları) zahir olmayınca üzerlerine bunların ahkâmı ve ukubâtı icra olunmaz. Bu taifenin kıtali sâir kefere kıtalinden ehemdir. Anun için Medine-i Münevvere etrafında kefere çok iken ve bilâd-ı Şam fetholunmamış iken onlara gazâ eylemekten Hazreti Ebû Bekr-i Sıddık hilâfetinde zuhur eden Müseyleme-i Kezzâb'a tâbi olan tâife-i mürtedde üzerine gazâ eylemeği ashâb-ı kirâm icmalarıyla tercih ve takdim buyurmuşlardır. Hazret-i Ali kerremallahu vechehü hilâfetinde Havâric kitali (de) böyle olmuştur. Bu taifenin şer ve fesatları daha azim (büyük) dir. Bu yüzden fesatlarını ref eylemek için mücahede eylemek dahi ehemdir."[116]

Şah İsmail, ahâlisi Ehl-i sünnet olan Irak ve Mâverâünnehir bölgelerindeki (Bağdat, Semerkant vb) şehirleri işgal ettiğinde Şiîliği kabul etmeyen yüz binlerce Sünnî Müslümanı şehit emekle kalmayıp Şîa tarihinde hiç görülmemiş bazı esasları zorla uygulamaya koymuştur. Osmanlı, Safevîlerin İran'da Şîa hâkimiyetini kurmalarından sonra Ehl-i sünnet mezhebine mensup olan Mâverâünnehir ile ilişkilerinde büyük sıkıntılar yaşam olsa da her iki taraf ilişkileri sürdürmek noktasında devamlı gayret içerisinde olmuştur. Söz gelimi Yavuz Sultan Selim Han, 1514 yılında Semerkant hükümdarı Abidhan'a gönderdiği mektupta Kızılbaşlara karşı verdiği mücadelede onların desteğini ve yardımını istemiştir. Abidhan da gönderdiği cevabi mektupta Kızılbaşlara karşı savaşın bir din borcu olduğunu bildirip Yavuz'a destek vermiştir.[117]

116 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi aleyhirrahme*, II, v.182b-183a.

117 Haydar Çelebi, *Ruznâme*, v. 12a.

İleride geniş olarak açıklayacağımız şekilde Nadir Şah'ın, 26 Şubat 1737 yılında Safevî hanedanına son verip iktidara gelmesinden sonra sahâbeye dil uzatılması gibi bazı aşırı Şiî uygulamalarının önüne geçmek ve Sünnî-Şiî yakınlaşmasını temin etmek için bir takım gayretler gösterilse de istenilen netice alınamamıştır. Nadir Şah'ın söz konusu gayretlerine ve daha sonraki Osmanlı-İran ilişkilerine ileride geniş olarak yer vereceğiz. Bu sebeple biz burada Şîa ile ilgili açıklamalarımıza son verip, kendilerinin dışındaki Müslümanları tekfir ederek İslâm tarihinde benzeri çok az görülen şiddetle ve zorla görüşlerini kabul ettirmeye çalışan Vehhâbîliği ele alacağız.

b- Vehhâbiler

Vehhâbîlik, 1700'lü yılların başında Arabistan'ın Necid bölgesinde Riyad yakınlarında bulunan Uyeyne köyünde dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (1206/1792) önderliğinde gelişen bir şiddet harekettir. Vehhâbîler, İbn Teymiye (728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) fikirlerini esas alıp kendilerini Ahmed b. Hanbel'in mezhebini devam ettiren Sünnîler olarak göstermeye çalışmışlardır. Halbuki onlar, birçok mevzuda asırlardır İslâm ulemâsının ortaya koyduğu esasları ve Müslümanların kabullendiği İslâm anlayışını reddedip, İslâm Tarihi'nde benzerine az rastlanan bir şiddetle başkalarını görüşlerini kabule zorladıklarından Vehhâbîlik, ayrı bir mezhep olarak kabul edilmiştir.[118]

Vehhâbîler, gerek görüşleri gerekse de gelişme ve yayılma döneminde uyguladıkları şiddet ve aşırılıklarından dolayı tarihte Hâricîlere benzetilmiş, özellikle Osmanlı belgelerinde ve kaynaklarında kendilerinden "Hâricî" olarak bahsedilmiştir.[119] Vehhâbîlik, Osmanlı Devletine ve diğer rakiplerine karşı takip etmiş olduğu hareket tarzında tekfir, dışlamacı, ölçüsüz katl, kabir yıkıcılığı, modern icatlara tepki gibi Müslümanların çoğunluğunda bulunmayan tutum ve uygulamalarıyla meşhur olmuştur.

Muhammed b. Suûd ile akraba olup, 1158/1745 yılında ilerde Suûd Devleti'nin temelini oluşturacak bir ittifak yapan İbn Abdülvehhâb, kabir

118 Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 275.

119 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1994, IV, 1860, 1868; Eyüb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, İstanbul 1296;

ve türbelerin yapılmasının bidat ve ziyaret edilmesinin de şirk olduğunu söylemiş ve Uyeyne yakınlarında Cebîle denilen köyde bulunan şehîd sahâbîlerin türbe ve kabirlerini yıktırmıştır. Halbuki söz konusu kabirler, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında yalancı peygamber Müseyleme üzerine gönderilen Halid b. Velid komutasında oluşturulan ve içinde birçok sahâbenin bulunduğu İslâm ordusunun şehitlerine aitti. Bu kabirleri, ashâb-ı kiram yaptırmış ve yerin sert olması sebebiyle fazla kazılamadığından, sahâbenin ictihadıyla yükseltilmişti.

Cevdet Paşa, İbn Abdülvehhâb'ın kabirleri yıktırmasını şöyle değerlendirir: "Biz şer'î hükümleri ashâb-ı kiramdan aldık ve kabul ettik. Hal böyle iken bin yüz kadar sene sonra Şeyh Necdî, müctehid olmak davasıyla ortaya çîkîp, bu kadar ashab-î kiramîn hatalî olduklarînî iddia etmekle nasîl bir bidat ve dalalette olduğu aşikardîr. Müseylemetü'l-Kezzab'în ye-rinde zuhur etmesi ve Müseyleme muharebesinde şehit olan ashab-kira-mîn kabirlerini yîktîrmîş olmasî, Müseylemetü'l-Kezzab'a fenalîkta vekil olduğunu gösterir."120

1215/1800 yîlînda Necef'e ticaret için giden Vehhabîlerle Şiiler arasînda çatîşma çîkmîş ve birçok Vehhabî öldürülmüştü. Şiilerce mukaddes kabul edilen Aşure (10 Muharrem) gününü bekleyen Vehhabiler, 1217/ 1802 yîlînda Kerbela'ya saldîrmîşlar ve binlerce Şii'yi kadîn çocuk ayî-nînî yapmadan öldürüp Hz. Hüseyin'in türbesini yağmaladîlar. Abdüla-ziz b. Suud Kerbela baskînîndan yaklaşîk bir yîl sonra 18 Şubat 1803'de Taif şehrini işgal etti. Şehre giren Vehhabîler, önüne gelen insanlarî büyük küçük demeden öldürdüler ve Müslümanlarîn cenazelerini günlerce orta-lîkta bîraktîlar. Bütün evlere girerek değerli eşyalarî alîp, tekke, zaviye ve türbeleri yîktîlar. Kur'an-î Kerîm, tefsir, hadis gibi dini kitaplar da dahil bütün eserleri yerlere atîp parçaladîlar.121 Halbuki İbn Teymiye ve Velîhabîlerin aksine Ahmed b. Hanbel, hayîr ve bereket elde etmek için Hz. Peygamberin minberine dokunmakta ve hane-i saadetlerine el sürmekte bir beis görmediği gibi, bizzat kendisi, Hz. Peygamberin kullandîğî kap ile bereketlenmek için onunla su içmiştir. 122

120 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, IV, 1856.
121 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, IV, 1870.
122 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 212.

Eyüp Sabri Paşa 'nın anlattıklarına göre Vehhâbîler, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amcasının oğlu, Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) tür-besini yıkmaya çalışırken güzel bir koku hissedince korkup; "*bu kabirde büyük bir şeytan olmalıdır; kazmakla vakit geçirmektense yakmak daha evladır* " demişlerdi. Daha sonra türbeyi barut ile havaya uçurmaya karar veren Vehhâbîler barut ateş almayınca yakma fikrinden vazgeçip türbeyi yerle bir ettiler. [123] 1218/1803 yılının Muharrem ayında Mekke'yi işgal eden İbn Suud; aralarında kadı, müftü ve alimlerin de bulunduğu topluluğa yaptığı konuşmada: Sizi şirkten kurtarıp İslam 'a hidayet ettiği için Allah 'a şükrederim" deyip, onların aha önce şirk üzere olduklarını ifade ettikten sonra "Sizi şirkten ve dalaletten kurtulmaya davet ediyorum" dedi. Vehhabiler tarafından Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu ev başta olmak üzere, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, I{z. Osman, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice'nin

(r.a.) evleri, Hz. Hatice'nin türbesi ve diğer âlim ve zatların kabirleri yerle bir edildi. İbn Suûd, Kabe' de dört mezhepten imamların ayrı ayrı namaz kıldırmalarını yasakladı ve herkesin bir imama uymasını emretti. Mescid-i Haram'da müezzinlerin salât-u selâm getirip ashâb-ı kiram için dua et-tiklerini görünce "*İşte bu Allah 'a karşı en büyük şirktir*" diyerek bu âdeti kaldırdı ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Keşfü 'ş-Şübuhât* adlı esrinin zorla okutulmasını emretti.

İbn Suûd, Mekke'de kaldığı günlerde Osmanlı Devleti'nin gönder-diği âlim Âdem Efendi ile görüştü . Âdem Efendi, sadrazamın mektubunu İbn Suûd'a verdikten sonra ona "Devlet-i âliye tarafından muhatap alın-masının bir şeref" olduğunu söyledi. İbn Suûd, Âdem Efendi'nin güzel Arapçasını takdir ettikten sonra hiç kimseden korkmadıklarını, ölülerden yardım beklemenin şirk olduğunu tekrar etti ve halkı dine davet ettikleri-ni ve Der'iyye'den Yemen'e kadar herkesi Müslüman yaptıklarını belirt-ti. Sadrazamın mektubunda Kerbela baskınının sebebi hakkında izah da istenmiş olduğundan İbn Suûd, Şiîlerin Hz. Hüseyin'in türbesini ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirdiklerini ve bunu Kâbeyi tavaftan ve ziyaret-

123 Eyüb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, s. 94-5.

ten üstün tutmaları sebebiyle küfre gittiklerini dolayısıyla oradaki Şiîlerin öldürülmesinin câiz, mallarının helal olduğunu söyledi.

Bir suç işlendiği takdirde cezasının verilmesinin Osmanlı Devleti'ne ait oluğunu ifade eden Âdem Efendi, İbn Suûd'un iddialarının asılsızlığını ortaya koymak için âyet ve hadislerden deliller getirdi. O, dua edenin gerçekte Hz. Allah'ın duaları kabul edeceğini ve isteklerine cevap vereceğini bilerek, peygamber ve velilerin ruhlarını vesile edip, yardım istemenin İslâm'a uygun olduğunu belirtti. Âdem Efendi, peygamber ve velilerin kabirlerinde diri olduklarını ve bunların öldükten sonra birçok kerâmetlerinin görüldüğünü ve bu şekilde düşünenleri şirk koşmakla suçlamanın büyük bir vebal olduğunu ifade etti.[124]

Âdem Efendi'nin dikkat çektiği şekilde Ehl-i sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber olmadıkları halde kendilerinden harikulade işler zuhur eden zevattan bahseden âyetleri kerâmetin varlığına delil getirmiştir. Bir âyette: "*Zekeriya (a.s.) mihrapta Meryem'in yanına her girişinde onun yanında bir yiyecek bulurdu. "Ey Meryem bunlar sana nereden geldi" diye sorduğunda ise Meryem: "Bu Allah katındadır" diye cevap verirdi*"[125] buyrulmuştur. Müfessirlerin belirttiği şekilde Hz. Zekeriya, Hz. Meryem'in yanına girdiğinde yazın kış meyvelerini, kışın da yaz meyvelerini bulunca bu soruyu sormuştur. Hz. Meryem, peygamber olmadığına göre bu onun bir kerâmetidir.[126] Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Süleyman (a.s.)'ın vezirinin göz açıp kapayacak kadar kısa bir zaman içerisinde çok uzaklarda bulunan Belkıs'ın tahtını Süleyman (a.s.)'ın yanına getirdiği belirtilmiştir.[127] Bu vezirin peygamber olmadığı bilindiği için onun bu işi keramettir.[128] Hz. Ömer'in Medine'de minberde iken yüzlerce kilometre uzakta Nihavend'de bulunan İslâm ordusunun kumandanı Hz. Sâriye'ye seslenerek, onu ikazı ve kumandanın da halifenin sesini duyarak, mevkiini değiştirmesi gibi sahâbe ve tâbiînden pek çok zatın kerâmetleri olmuştur.

124 Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, IV, 1875-7.
125 Âl-i İmrân, 3/37.
126 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 33.
127 Neml, 27/38.
128 Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XIX, 204.

Velilerin kerâmetlerinin tâbi oldukları peygamberlerin mucizelerine mülhak olduğunu belirten Teftâzânî, bidatçilerin ve heva sahiplerinin kerâmeti inkâr etmelerine şaşılmaması gerektiğine dikkat çekerek şöyle der: "Onlar böyle yüksek halleri ne kendilerinde şahid oldular ne de günahlardan sakınıp çok ibadet etmelerinden dolayı fazilet sahibi zannettikleri reislerinden duydular. Bu sebeple Allah'ın evliyası ve kerâmet sahipleri hakkında ileri geri konuşup gıybet ederler. Evliyaya "câhil mutasavvıf" derler."[129]

Âdem Efendi, Peygambere veya velilere secde eden, kurban kesen veya adakta bulunan kimsenin görülmediğini söyleyip, bu iddiaların kabul edilemez olduğunu belirtti ise de İbn Suûd'un ikna olması mümkün olmadı. O, "işte sizin bu söylediklerniz halkı yanlış yola düşürmektedir" deyip görüşmeyi bitirdi.[130]Osmanlı Devleti'nde Vehhâbîlerin Mekke'yi işgali büyük infiale sebep olmuştu. Osmanlı, etraftaki valilere emirler göndererek Mekke'nin kurtarılması için harekete geçilmesini istedi.

Vehhâbîler, özelikle hacca gelen kervanlara saldırıp onları yağmalıyor ve insanları öldürüyorlardı. İstanbul'dan güçlü bir kafile ile karşılaştıklarında kaçıp çöllere çekiliyorlar, hac mevsimi bitip hacılar döndükten sonra etraftaki şehirlere saldırıp yağmalıyorlardı. 1220/1805 tarihinde Medine'ye giren Vehhâbîler, Hz. Peygamberin kabrinin bulunduğu Ravza-ı Mutahhara'yı ziyareti yasakladılar ve mübarek türbesinin içindeki bütün kıymetli eşyaları yağmalayıp, Mescid-i Nebevî'yi talan ettiler. Suûd, Medinelilere yaptığı konuşmada "Sizin dininiz bu gün kemâle erdi, atalarınızın batıl inançlarını terk edin, onlar şirk üzere öldüler, Vehhâbî âlimlerin vereceği dersleri iyi dinleyin, bundan sonra Vehhâbî ibadet ve itikadına göre itikat ve ibadet edin" deyip, Hz. Peygamberin kabri başında salât-u selam okumayı yasakladı.[131]

Medine'de Cennetü'l-Bâki'deki sahâbe kabirlerini yerle bir eden Vehhâbîler, daha sonra Peygamberimizin amcası şehitlerin serdarı Hz. Hamza'nın türbesi başta olmak üzere Uhud şehitlerinin kabirlerini yıktılar. Osmanlı Devleti tarafından tayin edilmiş kişilerin görevine son veren

129 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 75.
130 Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, IV, 1875-7.
131 Eyüb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, s. 132-6.

Vehhâbîler, hutbelerin Osmanlı sultanının adına okunmasını yasakladılar. Önceki vergileri kaldırıp Vehhâbî mezhebine göre kendilerine gelir toplamaya başladılar.

Vehhâbîler her sene hacca giden kervanlara saldırdıklarından yol emniyeti kalmamıştı. Hacca giden bazı kafileler, Vehhâbîler tarafından engellenince, hac yapamadan geri dönmek zorunda kalıyorlardı. Vehhâbîler, Osmanlı Padişahı III. Selim'e bir mektup yazarak türbe üzerine kubbe yapılmasının ve Vehhâbî mezhebince şirk kabul edilen hususların yasaklanmasını istediler. Suûd'un, Sultan Selim'e mektup yazarak Ehl-i sünnet tarafından güzel kabul edilen âdetleri şirk görmesi, Müslümanlara kâfir gözüyle bakarak onları bu asılsız inançlara dine davet eder gibi davet etmesi Osmanlılara çok ağır gelmişti.

Osmanlı Devleti, Vehhâbîliğe karşı ilmî ve askerî bir takım tedbirler aldı ise de özellikle Arabistan'daki valiler Vehhâbî isyanını bastırmada yeterli olamadı. Osmanlı Devleti, bu dönemde dış güçlerle (Rusya, Fransa ve İngiltere) yoğun bir mücadele içerisinde olduğundan, özellikle de Osmanlı-Rus savaşlarından dolayı sıkıntıda bulunduğundan, Vehhâbîlerin isyan hareketleri devletin işini iyice zorlaştırdı. Söz gelimi Osmanlı,1213/1798 Akka'da Cezzar Ahmed Paşa komutasında Napolyon'un emri altındaki Fransızlarla savaşırken, Bağdat'taki askerî güçleri Lahsa'da Vehhâbîlerle çarpışmaktaydı.[132]

Osmanlı Devleti'nin resmi belgelerinde çapulcu veya eşkıya diye söz ettiği bir topluluk, mukaddes beldeleri istila ederek devletin itibarını sarsmış, İslâm'ın beş önemli şartından birisi olan hac ibadeti yerine getirilemez olmuştu. Halbuki asırladır hutbelerde Osmanlı sultanlarına dua edilmiş ve onlardan "Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn" diye bahsedilmişti. Osmanlı, mukaddes beldelerin himayesine ayrı bir ehemmiyet vermiş, halkına ayrı hürmet ve sevgi beslemiş, özellikle İstanbul'dan çıkarılan *Sürre Alayları*yla asırlarca bu insanlara yardım ve hediyeler göndermişti.

Arabistan ve yakın çevresindeki valilerin Vehhâbîlere karşı yapılacak mücadelede yetersiz kaldığını gören Osmanlı Devleti, Mısır valisinden Vehhâbî meselesinin halledilmesini istedi. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu

132 Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, IV, 1734.

Tosun Paşa komutasındaki Mısır ordusu, 1 Mart 1226/1811 tarihinde Hicaz'a hareket etti. 2 Aralık 1812 tarihinde Medine, 23 Ocak 1813 tarihinde ise Mekke, Vehhâbîlerin elinden kurtarıldı. Uzun mücadeleden sonra 1818/1233 yılında Vehhâbîlerin son kalesi ve merkezi olan Der'iyye, İbrahim Paşa tarafından teslim alındı. Yakalanan Suûd ailesi ve Vehhâbîlerin ileri gelenleri İstanbul'a gönderildi ve 17 Aralık 1819 tarihinde idam edildiler.[133]

1818 yılında Vehhâbî isyanı batırılmış olsa da 1822 yılından itibaren Suûd ailesi Riyad'ı kendilerine merkez seçti ve etrafındaki beldeleri ele geçirmeye başladı. Abdülaziz es-Suûd, 15 Ocak 1902'de Riyad'ı tekrar ele geçirdi ve bu günkü Suûdi Arabistan Devleti'nin doğuşuna giden yolu açtı. Vehhâbîlerin ilk başlarda Osmanlı'dan bir beklentisi yoktu ve onları menfur bir şirk kaynağı saydıkları için sultanın halifelik makamına en azından II. Abdülhamid'in saltanatına kadar kayıtsız kalmışlardı.

Araplarla dost kalmaya büyük gayret gösteren Sultan II. Abdülhamid, bir taraftan Suûd ailesi ile işbirliği yaparak bölgedeki İngiliz emellerine set çekmeyi diğer taraftan da Müslümanlar üzerindeki nüfuzunu pekiştirmeyi hedefliyordu ve bunda hayatı boyunca da başarılı oldu. Arap dünyasında kendisine büyük hürmet duyulan II. Abdülhamid'in[134] tahttan indirilmesi ve arkasından iktidara gelen İttihat ve Terakki'nin İslâm'a uymayan bir takım icraatları, Arap isyanlarına meşruiyet kazandırılmak için kullanıldı.[135] Cemal Paşa'nın Şam'da askerlerle beraber kulüpte kadınlı içkili eğlenmesi gündemde tutuldu ve Osmanlı'nın "Kur'ân âyetlerini ve Hz. Peygamberi yok saydığı" iddia edilerek, kendisine itaat olunamayacağı

133 Eyûb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, s. 283.

134 Osmanlıya karşı Arap isyanını başlatan Şerif Hüseyin'in oğlu ve sonradan Ürdün devletinin ilk kralı olan Abdullah, hatıralarında Sultan II. Abdülhamid'i takdir ederek şu ifadelere yer verir: "İnsanlar Abdülhamid'in zalim olduğuna inanıyorlar. Ama yanlış biliyorlar. Abdülhamid zalim değil sadece çok dikkatli bir hükümdardı. Tahttan indirildikten sonra anlaşıldı ki sadece bir defa idam cezası vermişti... Ama Abdülhamid tahtan indirildikten sonra İttihat ve Terakki yönetiminde Suriye ve Yemen'de gerçekleştirilen idam cezaları ve sıkıyönetim uygulamaları yanında Abdülhamid'in işlediği zulümler masum kalırdı... Bence Sultan Abdülhamid İslâm dünyasının son büyük sultanıydı. Onun tahttan indirilmesinden sonra meydana gelen olaylar, Kufe ve Mısırlıların Hz. Osman'a yaptıklarına benzer. Hz. Osman nasıl fitne ile Müslümanlar arasında sınır idiyse, Abdülhamid de bu çağda insanlarla fitne arasında perdeydi. Bu perde yırtılınca fitneler ortaya çıktı." (Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik*, s. 18-9.)

135 Kıcıman, Nâci Kâşif, *Medine Müdafaası*, İstanbul 1984, s. 64; Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden Isyan Ettik*, trc. Halit Özkan, İstanbul 2006, s. 222-4.

açıklandı. Bu olayların etkisiyle Mekke Emiri Şerif Hüseyin, 1918 yılında yayınladığı İsyan Beyannamesi'nde İttihat ve Terakki'nin padişahın haklarını gasp etmekle, hilâfet şartlarını ortadan kaldırdığını ve şeriata aykırı işler yaptığını belirterek, İslâm âleminin desteğini istedi.[136]

Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girmesinden sonra Osmanlı'nın ittifak çağrısını reddeden İbn Suûd, İngilizlere ittifak teklifinde bulundu. Teklife göre İbn Suûd, İngiltere'nin düşmanlarının yanında yer almayacak, İngilizler de onların bölgedeki Suûdî hâkimiyetini tanıyıp, onlara silah ve para yardımında bulunacaktı. Britanya, İbn Suûd ile 2 Ocak 1915 tarihinde yaptığı birinci antlaşmayla Suud aşiretinin İngiltere hükümetine hiçbir şekilde düşman olmama ve düşmanlarıyla işbirliği yapmama karşılığında, Necid ve civarının hâkimiyetinin İbn Suûd ve onun nesline ait olduğunu kabul etti.[137] 1916 yılında İbn Suûd'a İngiltere-Hindistan İmparatorluğu'nun "şövalyelik" nişanı verilmesinden sonra İbn Suûd, kabile reislerine Arap isyanının desteklenmesini ve İngilizlerle iş birliği yapmayı tavsiye eti.

Vehhâbîliğin bazı Müslümanları etki altında bıraktığı başlıca görüşleri şunlardır:

1- Mezheplere uymanın ve bir mezhebe bağlı kalmanın gerekli olmayıp müctehid imamların dışında başkalarının ictihatlarına uymanın câiz olduğu. **2-** Kabir ve türbe ziyaretlerini bidat ve bunlardan yardım ve şefaat istemenin günah ve şirk kabul edilmesi. **3-** Tasavvuf ve tarikatları İslâm dışı görülmesi. **4-** Görüşlerini kabul etmeyenleri şirk ve küfürle itham etme ve esaslarını kabul ettirmek için şiddet kullanma.

İbn Abdülvehhâb'ın büyük oranda etkisinde kaldığı İbn Teymiye, Peygamber Efendimiz ve Hz. İbrahim (a.s.) kabirleri başta olmak üzere bir kabri ziyaret etmek maksadıyla yolculuğa çıkmanın câiz olmadığını ifade edince bu görüş halk nezdinde infaale sebep olmuş, 728/1328 yılında hapse atılıp fetvâ vermesi yasaklanmıştı. Şam ulemâsı, böyle bir sözün tarihte ilk kez İbn Teymiye tarafından söylendiğini ve bu sözü ancak Resûlullâh hakkında kalbinde büyük kin bulunan bidat ve dalâlet ehli bir kişinin söy-

136 Kıcıman, *Medine Müdafaası*, s. 50, 64.
137 *Mecelletü'l-Menâr*, XXIX/8 (1347/1929), 616-7.

leyebileceğini belirtmişlerdir. Devrin âlimleri ve kadıları toplanarak Peygamber Efendimizin (s.a.v) kabrini ziyarete gitmeyi doğru bulmayan İbn Teymiye'nin bidat ve dalâlet sahibi olduğunu bu görüşünden dolayı zındıklığına ve küfrüne fetvâ vermişler ve fetvâ dört mezhep âlimi tarafından da imzalanmıştır.[138]

İslâm âlimlerinin birçoğu İbn Teymiye'nin iddialarının yanlışlığını açıklamışlar, Takiyyüddin es-Sübkî (756/1355)[139] başta olmak üzere bazıları bu konuda müstakil eserler yazarak, İbn Teymiye'nin ulemânın çoğunluğundan ayrıldığını ve ifrata gittiğini ifade etmişlerdir. İbn Battûta, İbn Teymiye'nin Şam'da cuma günü hutbe okurken "Hz. Allah benim şu indiğim gibi dünya semâsından iner" dediğini ve arkasından minberden bir basamak aşağı indiğini rivayet eder. İbn Teymiye, Allah'ın nüzulünü (Allah'ın rahmetinin inmesini) insanın inmesine teşbih edince cemâat ona itiraz etmiş ve halk ayaklanmış, daha sonra ulemânın ittifak ettiği görüşlerin aksine başka fikirler de beyan ettiği için muhakeme edilmiş ve hapse atılmıştır.[140] İbn Teymiye, aynı şekilde Şam'da vaaz ederken istivâ ile ilgili âyeti okuduktan sonra "Allah-hâşa- arşının üzerinde benim kürsüde oturduğum gibi oturmaktadır" deyince, insanlar onu kürsüden atıp fena şekilde dövmüşler ve kâdıya götürüp, cezalandırılmasına sağlamışlardı.[141]

Felsefecilerin nefsin(ruhun) idraki için beden ve aletlerin varlığını şart gördüğüne dikkat çeken Teftâzânî, İslâm'ın esaslarında anlaşıldığı şekilde bedenden ayrılmasından sonra ruhun bir takım hususları idrak etmeye devam ettiğini ifade eder. İnsanın ölümünden sonra ruhun, hayatta olanların ve hususiyetle de dünyada iken tanıştığı kimselerin bazı hallerine muttali olduğunu belirten Teftâzânî, kabir ziyaretinin bu sebeple mühim olduğuna dikkat çeker. Teftâzânî, hayırlara kavuşmak ve bazı sıkıntılarını halletmek için vefat etmiş sâlih kimselerin ruhaniyetinden yardım istemenin nasıl faydalı olduğunu söyler. Teftâzânî, "Ruhun bedenden ayrılmasından sonra bedenle ve defnedildiği toprakla bir nevi alakası devam ettiğin-

138 el-Hısnî, Takiyyüddin Ebû Bekir, *Def'u şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe zâlike ile'l-İmâm Ahmed*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire 2010, s. 70-2.

139 Subkî Takıyyüddin, *Şifâu's-sikâm fî ziyâret-i Hayri'l-enâm*, Kahire 1319.

140 Rihletü İbn *Battûta*, s. 95-96.

141 Hısnî, *Def'u şübehi men*, s. 65.

den hayatta olan birisi bu toprağı (kabri) ziyaret edip ruhen ona teveccüh ettiği zaman ölünün ruhu ile karşılıklı buluşma meydana gelir ve bir birlerin feyz alırlar" diyerek bu husussa açıklık getirir.[142]

İbn Suûd'un, kabir ziyaretlerinde şirk olan işlerin yapıldığı yönündeki iddialarına karşılık olarak Âdem Efendi, Hz. Ömer ile Hz. Ali arasında Hacer-i Esved konusunda yapılan konuşmayı aktarır.[143]Hz. Ömer bir tavaf esnasında Hacer-i Esved'e dönerek: "Senin fayda ve zarar vermediğini biliyorum, lâkin Allah'ın katında benden yüksek olan Fahr-i Âlem (s.a.v.) seni öperken gördüğüm için ona teban seni öpüyorum" demişti. Bunun üzerine Hz. Ali; "Ey Emiralmüminîn! Bu taş fayda ve zarar verir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de "*Hani Rabbin, ezelde Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini alıp, onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da: "Evet şahit olduk Rabbimizsin" dediler*"[144] buyrulmaktadır. Allah Teâlâ, Hz. Âdemi yarattıktan sonra zürriyeti, Allah'ın Rububiyyetini ve O'na ibadet edeceklerini itiraf ettiler ve ahidde bulundular. Onların verdikleri ahdin bir nüshası Hacer-i Esved'e konuldu, tâ ki, âhirette Müslüman olanların tevhidine şahid ola! İşte zarar ve faydası budur." Bu söz üzerine Hz. Ömer: "Hz. Ali'nin olmadığı bir toplumda yaşamaktan Allah'a sığınırım" demiştir.[145]

Kâtib Çelebi, kabir ziyaretleri konusunda İbn Teymiye'nin ifrata gittiğini, ruhun bedenle ilişkisinin ölümden sonra da devam ettiğini bu yolla birçok zatın Allah'a ulaştıklarını belirtir. O, Allah katında yüksek makam sahiplerinin vesileye ihtiyaç duymadıklarını, ancak sıradan Müslümanların hayrı çekmek ve belâyı uzaklaştırmak için sâlih kimselerin ruhâniyet veya cismaniyetiyle tevessül ettiklerini ve istifade ettiklerini ifade ederek, kendisi ile vesile yapılana ibadet niyeti bulunmaz ise bunun şirk olmayacağına dikkkat çeker. Kâtib Çelebi, kabir ziyareti konusunda insanların başıboş bırakılmamasını; zira mezar ziyaretlerinde mum yakmak, iplik bağlamak gibi edebe aykırı şeylerin bulunduğunu ve bunun, güzellikle insanlara

142 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, 338.

143 Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, IV, 876.

144 A'râf, 7/172.

145 Nisâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut 2002, I, 628; Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1292, s. 227.

anlatılarak, ziyaret adabının öğretilmesi gerektiğini söyler ve bu hususta kavga ve tartışmanın doğru olmadığını ifade eder.[146] Bu şekilde kabir ziyaretinin mühim olduğunu belirten Kâtib Çelebi, görülen yanlışların kırıcı ve zorlayıcı olmadan güzel nasihatlerle önlenmeye çalışılmasını isteyerek, ziyaret ve tevessül konusunda Vehhâbîlerin aşırılıklarını tenkit eder.

İbn Abdülvehhâb; kabir ziyaretlerini, Allah'tan başkasından yardım ve şefaat istemek şekline yorumlayıp, şirk kabul ederken, buna Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ruhâniyetiyle tevessülü ve onun kabri olan *Ravza-i Mutahhara*'sını ziyareti de dâhil etmiştir. O, Hz. Peygamberin kabrini şefaat veya yardım istemek gibi hususî bir maksatla ziyaret etmeyi şirk kabul etmiş ve tamamen yasaklamıştır. Halbuki Subkî'nin senetleriyle beraber zikrettiği birçok hadiste Resûlullah (s.a.v), vefatından sonra kendisini yani kabrini ziyaret edenlere şefaatinin vâcib olacağını belirtip vefatından sonra kendisini ziyaret edenlerin hayatında iken kendisini ziyaret edenler gibi olduğunu ifade etmiştir.[147]

Dört mezhebin imamı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kabrini ziyaret etmenin müstehap olduğunda ittifak etmişler, hatta Hanefîler bu ziyaretin vâcib derecesinde bir sünnet, bazı Mâlikî imamları da vâcib olduğunu söylemişlerdir. Resul-i Ekrem'in kabrinin ziyaret edilmesinin sünnet olduğunda Müslümanlar icma etmişlerdir.[148] Nitekim Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) bizzat kendileri kabirleri ziyaret etmiş, özellikle Uhud şehitlerine belli aralıklarla düzenli olarak ziyarette bulunmuştur.

Vehhâbîlerin tevessülü inkâr etmelerine karşılık olarak Takıyyüddin es-Subkî, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessülün, ondan yardım ve şefaat istemenin câiz ve güzel bir şey olduğunu ifade etmektedir. O, tevessülün bütün selef âlimleri ve Müslümanlar tarafından kabul edilen bir husus olduğuna atıfta bulunarak İbn Teymiye'ye kadar hiçbir âlimin bunu inkâr etmediğini ve İbn Teymiye'nin tevessülü inkâr ederek geçmiş zamanlarda hiçbir kimsede görülmeyen bir bidate düştüğünü belirtmiştir.[149] Bir Müs-

146 Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, s. 70-1.

147 Subkî, *Şifâu's-sikâm fî ziyâret-i Hayri'l-enâm*, s. 3-33.

148 Hısnî, *Def'u şübehi men*, s. 72; el-Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, Tanta 1992, s. 55, 59; Nebhânî, Yusuf b. İsmâil, *Şevâhidü'l-Hak*, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts. s. 64, 75.

149 Subki Takıyyüddin, *Şifâu's-sikâm fî ziyâret-i Hayri'l-enâm*, s. 133; Âlûsî, *a.g.e.*, VI, 185.

lüman, Allah'tan değil de doğrudan kabirdeki zattan isterse bu âlimler tarafından hoş karşılanmamakla birlikte, böyle bir niyetin dışında usûlüne uygun yapılan tevessülün câiz olduğu kabul edilmiştir.

Vehhâbîliğin "selefe dönüş" düşüncesinin veya "Müslümanların selefin yolundan ayrıldığı" iddiasının tarihî ve ilmî gerçeklerle uygunluğu söz konusu değildir. Vehhâbîlerin, "*asıla dönüş*" adı altında İslâm Medeniyetinin unsurlarını ve ilimler tarihindeki kıyas ve tevil gibi her türlü aklî düşünce ve faaliyetleri reddetmelerini ilmî bir zemine oturtmak mümkün değildir. Bu itibarla Vehhâbîliği, modern bir hareket olarak görmek veya müspet neticeler veren bir reform hareketi olarak kabul etmek doğru değildir.

Tarih içerisinde Sünnî-amelî mezhepler, genel manada birbirlerine müsamahalı yaklaşmışlar ve görüşlerini kabul ettirmek için şiddeti bir vasıta olarak kullanmamışlardır. Ehl-i sünnet, Ehl-i kıbleyi küfre nispet etmekten kaçınmış, onların bidatlerini ve yanlışlarını göstermekle birlikte İslâm dairesinde tutmayı hedeflemiştir. Vehhâbîlerin kendilerinden olmayanları şirke ve küfre nispet etmeleri, görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmaları ve geçersiz bahaneler ile Müslümanları öldürüp, mallarını yağmalamaları, İslâm tarihinde benzeri görülmemiş bir taassubun neticesidir. Bu itibarla Vehhâbîlerin cihadı, ehl-i küfre değil ehl-i İslâm'a karşı olmuştur. Vehhâbîler, bir taraftan Sünnî Müslüman komşu kabilelerine cihad ilan ederek Osmanlıyla, diğer taraftan da, Kerbela baskınında olduğu gibi zındık kabul ettikleri Şiîlerle savaşmışlardır.

c- Diğer Fırkalar

Osmanlı, mezhep, tarikat veya fırka gibi isimlendirmeler arasında bir ayrım yapmadan Ehl-i sünnet'e mugayir düşünce ve inançlarla mücadele hususunda büyük gayret göstermiştir. Mesela Hurûfiyye fırkasına mensup bir kişinin, gerçek kimliğini gizleyerek, Osmanlı'da itibar kazanmaya başlaması üzerine durumun farkına varan âlim ve devlet adamları söz konusu kişinin hulûl başta olmak üzere gizlice anlattığı batıl fikirlerini ortaya çıkarıp, bu fikirlerin ilhad ve zındıklık olduğunu beyan ederek, küfre gittiğine hükmetmişler ve cezalandırmışlardır.[150] Osmanlı'da,

150 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 60-1.

Kızılbaş, Râfizî ve Vehhâbîlerin dışında özellikle Nusayrîlik, Dürzîlik ve Bahâilik gibi daha az mensubu olan fırkalara mensup insanlar da yaşadığından kısaca Osmanlı'nın onlarla olan ilişkilerine temas etmek istiyoruz. Zira 1800'ün başlarında Napolyon'un Mısır ve Filistin'i işgal etmesiyle birlikte bölgeye ilgisi artan Fransa, İslâm dünyasını sömürgeleştirmek için İngiltere ile yarışmaktaydı. Söz konusu devletler, açtıkları mektepler ve misyonerler vasıtasıyla Osmanlı'da yaşayan Nusayrî ve Dürzî gibi Ehl-i sünnet'in dışında kalan mezhep mensuplarını elde etmek için büyük gayret sarf etmekteydi.[151]

1) Nusayrîlik

Bâtınî *dâî*lerinden Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'nin (270/883) kurucusu kabul edildiği Nusayriyye, III/IX asırda ortaya çıkmış olmakla birlikte mezhebin görüşleri Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî (358/969) tara-fından yazılan *Kitâbü 'l-Mecmu'* isimli eserle sistemleştirilmiştir. Nusay-riyye, Gulât-ı Şîa'dan olup genel manada Batıniyye'nin değişik bir isimle tezahürü şeklinde geliştiğinden bazı önderlerine ilahlık isnadının yanında hulul, tenâsuh, ibâha gibi görüşleriyle ön plana çıkan bir fırkadır.[152] İbn Nusayr 245/859 yılında bir rivayete göre İmâmiyye'nin onuncu imam olarak gördüğü Ebu'l-Hasan Ali en-Nakî (254/868) tarafından kendisinin nebi olarak gönderildiğini söyleyip Ali en-Nakî'nin ilahlığını iddia etmiştir. Bir başka rivayete ise İbn Nusayr, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin (280/873) "bab"ı olduğunu söylemiştir.[153] Şehristânî; Nusayrîlerin Ehl-i beyt imamlarının hangisine ilahlık isnat edecekleri konusunda anlaşamadıklarını belirtir. O, Nusayriyye'nin, Allah'ın şahısların suretinde ortaya çıktığını kabul ettiğini ve Cenab-ı Hakk'ın, Hz. Ali ve evladının suretinde zuhur ettiğine inandığını açıklar.[154] Cürcânî ise Nusayrîliği; "Hz. Ali'ye, Allah'ın hulûl ettiğini söyleyenler" olarak tarif eder.[155]

Başka Alevîliklerden ayırmak için daha çok Arap Alevîliği olarak bilinen Nusayrîlikte Hz. Ali sevgisi ve Şiî motifler öne çıkarılmıştır. Bu-

151 B.O.A. Y.EE. KP. 0001.0008.001, 002.

152 Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 255.

153 Nevbahti, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şia*, Necef 1936, s. 93.

154 Şehristânî, *el-Milel*, I, 221.

155 Cürcâni, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 297.

nunla birlikte bölgedeki eski inançların ve kültürlerin özellikle de Hıristiyanlıktaki tören ve bayramlar ile teslis inancının Nusayrîler üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Nusayrî inançları ve görüşlerinin birçoğu İslâmî kaynaklardaki kelime ve ıstılahlarla aynı olsa da, bunlara Kur'ân ve Sünnet'te ifadesini bulan manaların dışında bâtınî açıklamalar ve yorumlar yüklenmiştir. Aynı şekilde Nusayrîler, İslâm'ın beş şartını, emir ve yasakların birçoğunu ya farklı şekilde yerine getirmekte veya çok değişik te'vil, tefsirle inkâra varan bir yaklaşım sergilemektedirler.

Şîa'nın özellikle de Alevîlerin çoğunun ortak hareket noktalarından olan; "takiyye" yani olduğundan farklı gözükme ve toplum içinde gerçek görüşlerini gizleme esası Nusayrîlerde de geçerlidir. Nusayrîler, diğer insanlardan uzak yaşadıklarından ve kendi aralarında yaptıkları merasim ve toplantılara yabancıları almadıklarından dolayı Nusayrîlik hakkında detaylı ve doğru bilgi sahibi olmakta zorlanılmıştır.

Tarihte, Selçuklu hükümdarları ve Haçlı seferleri ile mücadele etmek durumunda kalan Nusayrîler, bir dönem Antakya'ya hâkim olmuşlarsa da bu uzun sürmemiştir. Özellikle Selâhaddîn Eyyûbî ve Sultan Baybars onları itaat altına almıştır. Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra hayatlarını sürdüren Nusayrîler; Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı son senelerde dış ülkelerin de desteğiyle devlete karşı ayaklanınca Osmanlı, Lazkiye ve Sayda beldelerinde ikamet eden Nusayrilerin muhalefetini bitirmek için bazı tedbirler almıştır.[156]

Söz konusu tedbirler Nusayrilerin bulunduğu yerlere mescid yapmak şeklinde olduğu gibi Sünnî çocukların devam ettiği mescid ve mekteplere Nusayri çocuklarını kabul ederek, onların Sünnîler ile kaynaşmasını sağlamak şeklinde de olmuştur.[157] 19 Zilka'de 1307 (7 Temmuz 1890) tarihli arşiv belgesinde Lazkiye'de meskün olan bazı Nusayrîlerin Hanefi mezhebine geçmeleri ve kendilerine dinî talim yapılmasını istemelerinden Müslümanların halifesi Sultan II. Abdülhamid Han'ın oldukça memnun olduğuna dikkat çekilerek onlar için lüzum görüldüğü kadar mektep ve mescid inşası yoluna gidildiği belirtilmiştir.[158] Ayrıca Nusayrî çocukları-

156 A. AMD. 00037.00070.001.

157 DH. MKT. 00031.00009.001-4.

158 İ.MMS. 00114.

nın İslâm itikadını sahih bir şekilde öğrenmesi için kendi lisanlarında yani Arapça yazılmış Şam müftüsü Hamzazâde Mahmud Efendi'nin ilmihali devlet tarafından bastırılarak talim ve tedrisin ondan yapılması tavsiye edilmiştir.[159]

2) Dürzîlik

Dürzîlik, Şîa'nın İsmâiliyye fırkasına mensup Fâtımî halifelerinden el-Hâkim Biemrillah el-Mansur b. El-Aziz'in (411/1021) hilâfeti döneminde veziri Hamza b. Ali tarafından kurulan ve halife el-Hâkim Biemrillah'ın ilahlığını iddia edip İslâm dışı bir takım düşünce ve inançları savunan aşırı bir fırkadır. Dürzîler, Allah'ın insanlara hulûl ettiğine özellikle de el-Hâkim Biemrillah sûretinde göründüğüne inanmaları sebebiyle asırlarca Müslümanların çoğunluğu tarafından *zındık* olarak görülmüştür. Bu da onların Müslümanlar arasında inançlarını gizlemelerinde yani takiyye yapmalarında etkili olmuştur. Takiyyenin dışında Şîa'nın diğer kavramlarını da kullanan Dürzîler, İslâmî bir kısım esasları sübjektif bir şekilde yorumlayarak inkâr yoluna gitmiştir. Dürzîler tarih boyunca Kur'ân ve Sünnet kaynaklı bir hayat sürdürmedikleri için İslâm'ın haricindeki dinlerden ve görüşlerden oldukça etkilenmişler ve Müslümanların dışındakilerle daha rahat işbirliği içerisinde olmuşlardır.[160]

Tarihte Lübnan'da bulundukları bölgelerde isyan edip, Müslümanları öldüren Dürzîleri, Memlûklü sultanları bastırmış ve cezalandırmış ise de onlar, bölgedeki Hıristiyanlarla dayanışmaya girerek hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bölgenin Osmanlı idaresine geçmesinden sonra da isyan ve saldırılarına devam eden Dürzîlerle Osmanlı Devleti uzun müddet uğraşmak durumunda kalmıştır. Sözgelimi Trablusşam'da yaşayan Dürzîler, Rafizîlerle işbirliğine giderek 1103/ 1692 yılında Osmanlıya isyan etmişlerdir. Bölgedeki mukataaları işgal edip devlete verilmesi gereken vergiyi ödemeyince Osmanlı, eyalet muhafızı Ali Paşa'dan söz konusu aşiretlerin cezalandırılmasını istemiş o da askerî güç ile onları cezalandırıp itaat altına almıştır.[161]

159 MF. MKT 00228. 00028. 001-2.

160 Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 260-4.

161 Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, Kostantiniyye 1153, I, 181.

Avrupa devletleriyle işbirliğine girip misyoner faaliyetlerine yardımcı olan Dürzîler, bu ilişkileri esnasında Hıristiyanlıktan oldukça etkilenmişlerdir. Beyrut'taki gayr-i müslim azınlıkların durumunu[162] yakından takip eden Osmanlı, Dürzileri Hıristiyan devletlerin tesirinden kurtarmak için Cebel havalisindeki mektepleri ıslah ederek onların devlet kanalıyla eğitim almasını önemli görmüş ve bunun için bütçeden gerekli tahsisat yapılmıştır.[163]

1856 Hatt-ı Hümâyunu ile gayr-i müslimlere büyük haklar tanınınca Osmanlı Devleti'ndeki azınlıklarda özellikle de Hıristiyanlarda büyük bir hareketlenme görülmüştür. Bu gelişmeye paralel olarak bölgedeki Marunîler de kendileri için siyasî bir fırsatın doğduğunu düşünmüşlerdir. Bundan istifade etmek isteyen Marunîler ile Dürzîler arasında çıkan çatışmada birçok Hıristiyan köyü yakılıp insanları öldürülmüştü. Bu durum İngiltere ve Fransa'yı son derece kızdırmış ise de; bu ülkelerin ve Rusya'nın bölgedeki nüfûz kavgası yine Dürzîlerin işine yaramıştır. Osmanlı, zaman zaman Müslüman ve Hıristiyan ayırımı yapmadan etrafındaki zengin köyleri yağmalayan Dürzîlerle, devamlı mücadele etmiştir.

I. Dünya Savaşı yıllarındaki ağır şartlar sebebiyle tebaasıyla fazla ilgilenemeyen Osmanlı, ülkesini koruma konusunda zayıf düşmüştü. Bu fırsatı yıllardır bekleyen İngiltere ve Fransa gibi batılı devletler, azınlıkları ve farklı etnik kökenli insanları Osmanlıya karşı kışkırtıp "böl-yönet" politikasını hayata geçirince bundan Dürzîler de faydalandılar. 1921 yılında Cebel-i Dürz denilen bölgede Fransız mandasında bir Dürzî emirliği kuruldu. Dürzîler daha geniş bir bölgede özellikle de Sûriye'de hâkimiyet kurmak için isyan ettilerse de başarılı olmadılar.

3) Bahâilik/ Bâbîlik

Bâbîlik temelde Şîa inançlarından beslenmekle birlikte, Bahâîlik zamanla, farklı dinlerden bir takım esasları bünyesine alarak insanlığın umumi dini olma iddiasında bulunmuştur. Bu itibarla Bahâîlik, bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri İslâmî esasların ve bu yüce dinin karar kıldığı temel hakikatlerin dışına çıkmıştır. Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali

162 DH. ŞFR. 00172.0058.001.001.
163 MF. MKT. 00012.00053. 001.

Muhammed, 1844 yılında kendisinin önce Mehdi'ye açılan *bâb*, bir yıl sonra da beklenen Mehdî olduğunu ilan etti.[164]

Mirza Ali, 260/873 yılından itibaren kaybolan ve bin yıl sonra tekrar ortaya çıkan imamın bizzat kendisi olduğunu, Allah'ın kendisine hulul ettiğini (girdiğini) ve kendi suretinde insanlara göründüğünü, âhir zamanda Hz. Musa ve Hz. İsa'nın ortaya çıkmasının tek yolunun kendisi olduğu söyledi.[165] Görüldüğü gibi Mirza Ali, kendisini önce bâb ilan ederek işe başlamış, sonra Mehdi olduğunu söylemiş, daha sonra ise Hz. Musa ve Hz. İsa'nın kendisinde ortaya çıktığını iddia etmekle yetinmeyip Allah'ın kendisine hulul ettiğini söylemiştir. Azerbaycan âlimlerince küfrüne fetvâ verilen Ali Muhammed, Nâsırüddîn Şah'ın emriyle 1266/1850 yılında Tebriz'de kurşuna dizilerek öldürülmüş, kemiklerinin ise daha sonra Akka'ya nakledildiği rivayet edilmiştir.[166]

On dokuz rakamına ayrı bir önem atfeden Bâbîlik, bütün dinleri müsavi, kadın ile erkeği, eşit kabul etmiş talak ve tesettürü inkâr edip, faizi helal saymıştır. Mirza Ali Muhammed, yazdığı *el-Beyan* ismindeki kitabı ile Kur'ân-ı Kerîm'i mukayese ederek, Kur'ân'ın neshedildiğini, İslâm şeriatının emir ve yasaklarının kaldırıldığını iddia etmiştir. Böylece o, İslâm'da teceddüt görüntüsü altında kendine özgü inançları ve ilkeleri olan bir din kurmaya çalışmıştır. Bahâiliğin ikinci büyük adamı Mirza Hüseyin Ali (1309/1892), Bağdat'tan uzaklaştırılınca 1863 yılında İstanbul'a dört ay sonra da Edirne'ye gönderilmiştir. O zamana kadar baba bir kardeşi olan Subh-i Ezel'e tabi olan Mirza Hüseyin "Bahâullah" adı alarak kendinin "Bâb"ın geleceğini söylediği "Men Yüzhirullah" (Allah'ın ortaya çıkaracağı kimse) olduğunu ilan etmiştir. Edime'de aralarında sultanların da bulunduğu kişilere mektuplar yazarak kendisine inanmaya çağırmıştır. Bu olaydan sonra ikiye ayrılan Bâbîlerden Mirza Yahya, Sultan Abdülaziz'in fermanıyla Kıbrıs'a, Mirza Hüseyin ve taraftarları 1868 yılında Akka'ya sürülmüştür.[167]

164 Furugi, Muhammed Ali, *Büyük İran Tarihi*, trc. Ömer Halis, İstanbul 1926, s. 62.
165 Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 226.
166 Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 266.
167 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 61-3.

1892 yılında ölmeden önce yerine Gusn-ı A'zam (Büyük Dal) diye bilinen oğlu Abbas Efendi'yi bırakan Mirza Hüseyin, Akka'da Ahd-i Atîk ve Cedîd tarafından takdis edildiğine, özellikle de Zebur'da güzelliklerinden bahsedildiğine inanılan Karmel (İbranca'da keremîl olup ilahî bağ manasına gelir) dağına gömülmüştür. II. Meşrutiyet döneminin başlamasıyla birlikte sürgün hayatından kurtulan Bahâîler, daha sonra faaliyetlerini dünyanın pek çok şehrine yaymışlardır.[168]

16 Haziran 1310 (28 Haziran 1894) tarihinde Azerbaycan'ın Savuçbulak Şehbenderliğinden Hâriciye Nezareti'ne gönderilen ve daha sonra Bâbıâliye ve II. Abdülhamid'e arz edilen uzun bir yazıda Bahâîliğin suikastlar dâhil şiddete dayalı faaliyetlerine dikkat çekilerek, özellikle Şiîlerle Bahâîler arasındaki kavganın ülkede büyük kargaşalar çıkarmaya muhtemel olduğu ifade edilmiştir.[169]

Bir ara Bahaîlik düşüncesine meyleden Abdullah Cevdet, *İctihad* dergisinde Bahaîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali'yi överek âdeta onu göklere çıkaran yazılar yayımlamıştır.[170] Cevdet, Bahaîliğin "akla uygun olduğunu ve hiçbir zaman akla aykırı fikir ihtiva etmediğini" söyleyip, Bahâullah'ın ifade ettiği görüşlerini bir merhamet ve rahmet dini gibi göstermiştir.[171] Bahaîliğin propagandasını yapmaktan hakkında dava açılan Cevdet, 20 Nisan 1922'de iki yıl hapse mahkûm edilmiş ise de dava temyizce bozulmuş ve Cumhuriyet döneminde devam eden dava, 30 Aralık 1926 'da "enbiyâya ta 'n-fezâhat-i lisâniyye" suçlarıyla ilgili madde, ceza kanunundan çıkarılması üzerine düşmüştür.[172]

1921 yılında Hayfa'da ölen Bâb'ın mezarının yanına gömülen Abbas Efendi, batı kültürünü ve medeniyetini iyi bir şekilde öğrendiğinden babasının görüşlerini batı düşüncesiyle bağdaştıracak şekilde değiştirdi. Önce Mirza Muhammed Ali tarafından İslâm'da reform adı altında oluştu-rulan daha sonra Bahâullah tarafından geliştirilen tahrif hareketini Abbas

Efendi, daha ileri götürerek, İslâmî esaslardan zamanla daha da uzakla-

168 *İctihad*, 31 Kanûn-ı evvel 1921, s. 2953-4.
169 Y.A.HUS. 00306.00090.001
170 Abdullah Cevdet, *İctihâd*, 31 Kânun-ı evvel 1921, s. 2952-55.
171 Abdullah Cevdet, "Mezheb-i Bahâullah ve Din-i Ümem" *İctihâd*, 1 Mart 1922, s. 3015-17
172 Hasan Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve JönTürklük*, İstanbul 2012, s. 124.

şıp Yahudilik ve Hıristiyanlığa yöneldi. Bu nedenle Bahâîlik, Hıristiyan, Yahudi ve Mecusiler arasında daha çok yayıldı. Avrupalılar, muhtemelen İslâm'ın temel değerlerini yıkmayı hedef alan gayretlerinden dolayı Bahâiliğe daha çok ilgi gösterdiler.[173]

Bahâîlerin, İslâm'a ait değerleri alarak tahrif etmesi, âyet veya hadisleri keyfî yorumlara tabi tutması doğru kabul edilemez. Onların Müslüman olduklarını söyleyerek kendilerine meşruiyet kazandırmaya çalışmaları, Müslümanları yanıltarak onları kazanma amacına yöneliktir. Zira İslâm'a göre hem Müslüman hem de başka bir dinden olmak caiz olmadığı gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sona erdiğini, İslâm'ın hak din olma vasfını kaybettiğini veya Kur'ân'ın neshedildiğini söyleyenin Müslüman olması mümkün değildir. Bahâîlik, büyük oranda Şîa'daki imamet ve mehdilik inancından beslendiğinden ülkemizde özellikle bazı Alevîlerle daha kolay ilişki kurarak onların Bahâîliğe geçişi sağladığı[174] gibi, yeterli İslâmî bilgi ve eğitimden mahrum olan Müslüman kişileri kendi saflarına katmaya çalışmak için büyük gayret sarf etmektedir.[175]

d- Ehl-i sünnet'e Muhalif Şeyh ve Tarikatlar

Osmanlıların mezhep anlayışında olduğu gibi İslâm'a uygun tasavvuf ve tarikat anlayışının kabul görmesinde ve bu faaliyetlerin desteklenmesinde Mâverâünnehir ve Türkistan bölgesinin büyük tesiri olmuştur. Osmanlılar, bir taraftan şeriata hizmet eden tarikat merkezli irşad ve tedris faaliyetleri destekleme hususunda büyük gayret gösterirken diğer taraftan bidat fırkalarda olduğu gibi tarikat ve tasavvufu kendine kalkan edinerek, Ehl-i sünnet ve cemâat'e mugayir inançlara sahip olan veya böyle hareket içerisinde olan kesimlerle de büyük mücadele etmiştir. Bu mücadelede genel manada başarılı olduğundan Osmanlı'da İslâm'a muhalif tarikat veya tasavvuf anlayışı fazla yer edinememiştir.

Önceden belirttiğimiz şekilde Osman Gâzi, kadılık ve hatiplik vazifesini Şeyh Edebâlî'nin damadı Dursun Fakîh'e vererek[176] devletin itikatta

173 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 63.

174 Metin Bozkuş, "*Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*", *CUIFD*, c. V, sy: 2 (2002), s. 150.

175 Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 266.

176 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*; Oruç b. Adil, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 13.

Ehl-i sünnet amelde Hanefi ve şeriata uygun tasavvufî esaslar üzerine, bina edilmesini sağlamıştı. İznik'te kurulan ilk medreseye, Dâvûd-ı Kayserî gibi şer'î ilimlerin yanı sıra tasavvuf sahasında da güçlü olan bir âlimin müderris olarak tayin edilmesi,[177]Osmanlı'nın baştan itibaren toplumda şer'i şerife uygun tasavvuf anlayışının hâkim kılınması için gösterilen gayretin bir neticesiydi. Nitekim Orhan Gâzi döneminde Türkiye'yi dolaşan İbn Battûta, halkın amelde Hanefî, itikatta Sünnî olduğuna dikkat çekmiş ve Anadolu'nun en ücra yerlerinde bile tarikat faaliyetlerinin büyük rağbet gördüğünü anlatır.[178]

Osmanlı'da tasavvuf diğer İslâmî ilimlerden ayrı düşünülmediğinden dolayı, Sadreddin Konevî gibi meşhur mutasavvıflardan ilham alarak tasavvufa dair eserler telif eden Molla Fenârî, medreselerde Ehl-i sünnet akâidine dair temel kaynak olarak asırlarca okutulan *Şerhu'l-Mevâkıf*'a hâşiye yazmıştır.[179] Molla Abdurrahman el-Câmî (898/1492), varlık felsefesi ve Allah'ın sıfatları konusunda mutasavvıflar, kelamcılar ve filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını ele aldığı eserinde Molla Fenârî'nin görüşlerine geniş yer verir.[180] İran'da yaşayan Câmî'nin onun görüşlerine değer vermesi, Fenârî'nin sonraki yıllarda da İslâm dünyasında etkili olduğunu ve diğer âlimler tarafından kabul gördüğünü göstermektedir.

929/1522 senesinde Manisa'da Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi'nde kalan dervişlerin, "Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinden olması, bidat ve hevâ ehli olmaması" şartının aranması,[181] Osmanlı'nın Ehl-i sünnet itikadına sahip olan tasavvuf anlayışından taviz vermediğini göstermektedir.

Tarikat ve şeyhleri büyük itibar gördüğü Osmanlı'da şeyhlerin görüş ve hareketleri özellikle bir şikâyet söz konusu olduğunda şer'i-şerifin ahkâmına muvafik olup olmadığına bakılmış ve uygun olmayan bir du-

177 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 42; Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*. s. 7; Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, II, 323.

178 İbn Battûta, *er-Rıhle*, s. 283 vd.

179 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 24-25.

180 Câmî, Molla Nureddin Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-fâhira fî tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn*, nşr. Nicolas Heer-A. Musevî Behbehânî. Tahran 1358, s. 6.

181 Konyalı, İ. Hakkı, "Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", s. 48.

rumun tespitinde gerekli cezalar verilmiştir. Ayrıca bir şeyhin takip ettiği âdâb ve erkânın bağlı bulunduğu tarikatın usûl ve esasına mutabık olup olmadığı da teftiş edilerek, muhalif bir durum sabit olduğunda ikaz yoluna gidilmiştir. Osmanlı'da tarikat ve hakikat, şeriatın özü ve dinin hizmetçisi kabul edilmekle birlikte, tarikat faaliyetleri adı altında şeriata uymayan görüş veya fiilin devamına müsamaha gösterilmemiş, bazen bu nevi düşünce ve fiillerden, ilhad ve zındıklık derecesine varanları men ve cezalandırma yoluna gidilmiştir.[182]

Osmanlı'nın altın çağı olarak kabul edilip, tarikat ve şeyhleri büyük itibar gördüğü Kanûnî devrinde, Ehl-i sünnet itikadına muhalif görüş ve hareket içerisinde olan kimseler âlim veya şeyh de olsa, suçlarının sabit olması durumunda layık oldukları cezaya çarptırılmışlardır. Osmanlı Devleti'nin hukuk sisteminin kaynağını şeriat oluşturduğu için şer'i-şerife muhalif hareket eden kişilere şeriat dairesinde cezalar verilmiştir. Kesin naslarla (âyet veya hadis) sabit olması itibariyle dinen inanılması zorunlu olan şer'î hükümleri inkâr eden veya Hz. Resûlullâh (s.a.v.) için tahkir edici ifadeler kullanmak gibi günahları işleyenlerin suçları, dinî usul ve esaslar dairesinde sabit olduğu takdirde idam cezası uygulanmıştır. Nitekim Ebussuûd Efendi, Şeyh Muhyiddin Karamânî'nin (957/1550) idam edilmesinin şer'î sebebini şöyle açıklar:

"Zarûriyyât-ı dinden olup, nusûs-i katiyye (kesin naslarla) ile sâbit olan ahkâm-ı şerîat-ı şerîfeyi inkâr ile zındık idüğü ve Hz. Resûlullâh (s.a.v.) cenâb-ı rifatlerini tahkir veçhi ile zikrettiği, tarîk-ı şer'î ile sâbit olduğu için katlolunmuştur."[183]

Şeriata uymayan hareket ve düşüncede olan şeyhleri cezalandırmaktan çekinmeyen Kânûnî Sultan Süleyman, sık sık Sünbül Sinan Efendi (936/1529) ve Merkez Efendi'yi ziyaret ederek onların sohbetlerinden istifade etmiştir. O, sefere çıkacağı zaman askerin maneviyatını yükseltmek için şeyh ve dervişleri yanına almış, meselâ 1521 yılında ilk seferi olan Belgrad'a giderken Nakşibendiyye şeyhi Mehmed Nûrullah Efendi'yi beraberinde götürmüştür. Kânûnî, tarikatlarla münasebet konusunda önceki

182 Atâî, Atâullah b. Yahya Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik (Zeylü Şekâik)*, İstanbul 1268, s. 87-88.

183 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, II, 180b.

padişahların yolunu takip etmiş, Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye gibi tarikatlara mensup pek çok şeyhi ziyaret etmiştir. O, aralarında İbrahim Gülşenî (940/1533) ve Şeyh Üftâde gibi zevâtın bulunduğu çeşitli mürşitlerden zikir almıştır.[184]

Bayramiyye tarikatına intisap ederek Şeyh Abdurrahman Karamânî'nin bir müddet hizmetinde bulunduktan sonra şeyhinin işareti üzerine ilmî faaliyetlerini devam ettiren[185] Birgivî, devrindeki bazı mutasavvıfların bazı şeyler hakkında şer'i şerife aykırı sözler sarf ettiklerine dikkat çeker. Bazı mutasavvıfların "haram kılınan bir şeyin şeriatın zahirî ilmine ve Kur'ân'a göre olduğunu, kendilerinin ise yüksek makama ulaşıp, bâtınî ilimlere sahip olmaları sebebiyle rüya veya ilham yoluyla haram olan bir şeyi helal bildiklerini" söylediklerine dikkat çeken Birgivî, bu nevi batıl sözlerin ilhad, dalâlet ve zındıklık olduğunu ifade eder. Ulemânın ilham ve rüyayı, ilim yollarından birisi olarak görmediklerine atıfta bulunan Birgivî, özellikle Kur'ân ve Sünnet'e muhalif rüya ve ilhamın hükümlerin bilinmesinde ilim sebebi olamayacağını belirtir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Bişr-i Hafî, Sırr-ı Sakatî ve Kuşeyrî gibi tasavvuf büyüklerinin Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine uymayan hiçbir tarikatı kabul etmediklerini ve tarikatlarının Kur'ân ve Sünnet'e bağlı olduğunu ifade ettiklerini zikreden Birgivî, tasavvuf ehline göre şeriatın zahirine muhalif bâtın olamayacağına atıfta bulunur. O, Beyazid-i Bestâmî'nin, halk yanında veli olarak meşhur olmuş birisinin kıble tarafında tükürdüğünü görünce "Resûlullah'ın adabından yoksun olan bir kimsenin sözüne güven olmadığını" söyleyip ondan uzaklaştığına dikkat çeker. Tasavvuf ehlinin; "Havada uçtuğu şeklinde kerâmeti görülen kimsenin, insanı kandırmaması gerektiğini, onun dinin emir ve nehyleri karşısında nasıl hareket ettiğine, şeriatın hududunu muhafaza ve şerîatın hükümlerini eda etmedeki durumuna bakılması gerektiğini" söylediklerini hatırlatan Birgivî, tasavvuf büyüklerinin bâtınî ilimlerini şeriatın zahirî ilimleri üzerine bina ettiklerini ifade eder.[186]

184 Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 250-252.
185 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, s. 116.
186 Birgivî, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye*, s. 55-62.

Kabir ve türbe ziyaretlerinde yapılan bidatlere ve ağaçlara bez bağlamak gibi yanlış âdetlere şiddetle karşı çıkan ve halkın anlama kabiliyetinin üstünde olan tasavvufî meselelerin konuşulmasını doğru bulmayan Kâtip Çelebi, bu yanlışların tasavvuf ve tarikat ehlinin hepsine teşmil edilmesini doğru bulmaz. "Küçük cihattan büyük cihada döndük" esasında hareketle, nefis terbiyesine (tasavvufa) ve ilim tahsiline döndüğünü söyleyen Çelebi, Ehl-i sünnet akâidine sıkı bir şekilde inandıktan sonra "Kur'ân, Sünnet ve icmâ-ı ümmete sığınmak gerektiğini ifade eder. İlm-i havas olarak kabul edilen tasavvufun mühim ve müessir bir ilim olduğunu belirten Çelebi, "Kur'ân, hadis, fukahâ ve evliya kelâmını, mizan ittihaz eyle" diyerek fakihler gibi evliyanın da sözünün muteber olduğuna dikkat çeker. [187]

Osmanlı'da zaman zaman şer'î hükümlere uymayan tarikat mensupları da cezalandırılmakla birlikte genel manada tasavvuf ehline düşmanca davranan devlet adamlarının görevlerinden alındığı bilinmektedir.[188] Osmanlı'da; şeyhler ve dervişler, sıradan insanların manevî eğitimlerinde ve nefis terbiyesinden etkin oldukları gibi şehzadeler başta olmak üzere ileri gelen devlet adamlarının çocuklarının tedris ve terbiyesi vazifesini de üstlenmişlerdi. "Yüzleri nurânî, sözleri rahmânî olan, hallerinde itidal, meşreplerinde kemal" bulunan şeyhler ve mürşitler, Osmanlı insanının güzel ahlâk sahibi olması için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardır. [189]

Nablûsî, Tarikat-ı Muhammediye şerhinde tasavvuf ehli arasında meşhur olan büyük mutasavvıfların ulaştıkları yüksek makamlara, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünnetine zahir ve bâtın itibariyle tam manasıyla tazimde bulunup tâbi olmakla ulaştıklarını belirtir. Tarikat büyüklerinin şeriatın bir hükmünü basit görmek şöyle dursun, bütün hükümlere iman edip teslim olarak ilim sahibi olduklarını ve amel ettiklerini ifade eden Nablûsî, irfanı ve makamı hakkında bilgisi noksan olanların tasavvuf ehlini kötülediğine işaret eder. Tasavvuf ehlinden bazı cahil kimselerin şeriatın zahirine muhalif sözlerinin (şatahât) ve hareketlerinin insanı aldatmaması gerektiğine dikkat çeken Nablûsî, onların gerçek manada tasavvuf ehli olan zevâtın

187 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, s. 80-81, 142, 146; a.mlf., *Keşfü'z-zunûn*, I, 725, II, 1237.
188 Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s. 90.
189 Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341, s. 221.

yolundan ayrıldıklarına işaret ederek münferiden yapılan bazı yanlışların tasavvufun tamamına teşmil edilmesinin doğru olmadığını söyler.[190]

"Ümmetimin ihtilafı rahmettir"[191] hadis-i şerifini, ulemâdan pek çok zâtın[192] rivayet ettiğine dikkat çeken Nablûsî, müctehidler arasında vuku bulan fıkhî ihtilafların rahmet olması gibi tarikatların irşad ve terbiyede farklı usul ve erkânı takip etmeleri neticesinde ortaya çıkan ihtilafın da rahmet olduğunu ifade eder. Bu ihtilafın tarikattaki seyr ü sülûk itibariyle olup, itikad açısından olmadığına işaret eden Nablûsî, evliyanın tek itikad üzere olduğunu, onun da Ehl-i sünnet ve cemâat akidesi olduğunu belirtir ve usûlü'd-dînde ihtilafın rahmet değil, azap olduğuna dikkat çeker. Nablûsî, tasavvuf ehlinin Ehl-i sünnet ve cemâat'ten anladığı mananın hidayet üzere olan cemâat yani dinî mevzularda aklı değil, Kur'ân-ı Kerîm ve Resûlullah (s.a.v.)'in sünnetini esas alarak, sahâbe-i kiramın yolundan giden ve aklı ve hevasına tâbi olmayan Müslümanlar olduğuna atıfta bulunur.[193]

Tarikat-ı Muhammediye'nin şârihi ve Nakşibendiyye tarikatına müntesip Ebû Said Hâdimî ise bir bilginin hakikatinin ve ilahî olmasının öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e muvâfık olmasıyla anlaşılabileceğine dikkat çekerek Allah ve Resûlün'den şeriatın hilafına nakledilen her şeyin yalan ve uydurma olduğunu belirtir. Hâdimî, tasavvufta vakây'i ve varidât olarak ifade edilen ancak, şeriata muhalif olan hususların hem gerçek mutasavvıflar, hem de zahirî ulemâ tarafından şeytanın vesvesesi olarak görüldüğüne işaret eder ve şer'an kesin sabit olan hususların olduğu yerde vesvesenin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Şeriata muhalif insanların her nevi ilim sahibi kimseler arasından çıkmasından hareketle Birgivî'nin bazı mutasavvıfları kötülemekten maksadının tarikatı inkâr etmek olmadığına dikkat çeken Hâdimî, insanın kemalinin ancak şeriatın zahir ve bâtınını cem etmesiyle olacağını açıklar ve bunu bir kuşun iki kanadına benzetir. Şeriatın müsaade etmediği her şeyin batıl olduğuna atıfta bulunan Hâdimî, bu esasa

190 Nablûsî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 264-5.

191 Süyûtî, Celâleddîn, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1981, I, 84.

192 Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1992, s. 576; Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, I, 174; Nablûsî, Abdülganî b. İsmâil, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-takli'd ve telfîk*, İstanbul 2000, s. 7.

193 Nablûsî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, s. 343-4.

riayet etmeyen her mutasavvıfın gökte uçtuğu veya suda yürüdüğü görülse bile, o kimsenin cahil birisi olduğunu ve kendisine itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederek, şeriatın dışında Allah'a bir yol olmadığına dikkat çeker.[194]

Hâdimî, tasavvufa dair yazmış olduğu *er-Risâletü'n-Nakşibendiyye* isimli eserinin başında da Nakşibendiyye tarikatına girmek ve o yolla seyr ü sülük tamamlamak için ilk şartın, sahih bir itikada sahip olmak olduğunu belirtir. Sahih itikad, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine mensup âlimlerin kitaplarında geniş olarak yer alan itikad olup Müşebbihe, Mu'tezile, Cebriyye, Hâriciyye ve Râfiziyye gibi fırka mensupları, bidat ve dalâlet ehlidir. Bu sebeple de tarikat ehli olmak için önce bidat ehlinin sahip olduğu fasit ve batıl itikatlardan kaçınmak gerektiğine işaret edilerek kalbi, bidat itikadın zulmetiyle kirlenmiş olan kimsenin, o hal üzere devam etmesi durumunda kalbine ilâhî nurun gelmeyeceği ifade edilmiştir.[195]

Osmanlı'da başta padişah olmak üzere devlet erkânı şeriata muhalif hareketler konusunda alınan şikâyetleri ciddiyetle takip etmiş ve gerekli cezaları vermişlerdir.[196] Alınan istihbarat ve şikâyetler, yetkililer tarafından incelenmiş ve önceden Ehl-i sünnet'e aykırı inanç ve fiillere sahip olup da bunları terk edenlere ceza verilmeyerek, Ehl-i sünnet itikadını kabul ve teşvik edilmiştir.[197] Mesela, Bektaşiler hakkında yapılan şikâyetler üzerine İstanbul'dan 975/1567 senesinde Denizli kadısına bir ferman gönderilmiştir. Bu fermanda Sarıbaba Zaviyesinde toplanan Bektaşîlerin bidat ve dalâlet ehli kimseler olarak, gece gündüz sazlı sözlü fısk u fücur ile meşgul oldukları, Ömer ve Osman ismini taşıyanlara isimlerini değiştirmedikleri takdirde zaviyeyi ziyarete izin vermediklerine dikkat çekilmiştir Ayrıca söz konusu kimselerin namaz kılmadıkları ve "niçin namaz kılmıyorsunuz? diye sorulduğunda kendilerinin veliye hizmet eden kimseler olduklarını söyledikleri belirtilmiştir. Fermanın sonunda meselenin kadı tarafından

194 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 142-48.

195 Dervişzâde, *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*, s. 16-7, 208 vd.

196 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 70, 88-89; La'lizâde, Abdülbâki Efendi, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bayrâmiyye'den Tâife-i Melâmiyye'nin An'ane-i İradetleri ve Keyfiyet ve Sohbetler...*, İstanbul ts., 6, s. 36-39; Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, İstanbul 1281, s. 125.

197 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 88; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288, s. 246-9; Ahmed Refîk, "*Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik*", Dârulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. IX, sy. 2 (1932), s. 31-54.

gizlice tahkik edilmesi ve söz konusu kişiler hakkında isnat edilen hal ve hareketlerin sabit olması durumunda şer'i şerife uygun olarak cezalarının verilmesi emredilmiştir.[198]

Osmanlı'da âlimlerin yanı sıra başta şeyhler olmak üzere tarikat mensupları da Ehl-i sünnet ve cemâat'e muhalif inanç ve hareketler noktasında oldukça hassas olmuşlar ve tarikat görüntüsünde olup da şer'i-şerife uygun olmayan faaliyetleri devlete bildirerek, gerekli tedbirlerin alınmasını sağlamışlardır. Geçmişte Kızılbaş ve Celâlî isyanlarının yanı sıra Simavnalı Şeyh Bedreddin'in (823/1420) müritlerinin Osmanlı'ya büyük zarar verdiğine dikkat çeken Aziz Mahmud Hüdâî (1038/1628), Ehl-i sünnet ve cemâat itikadına muhalif bu nevi hareketlerin sıkı takibinin yapılması hususunda padişahı şu ifadelerle ikaz etmiştir:

"Her köye bir Sünnî imam nasboluna. Ta'lim-i ilm-i sibyan ve nisvan ve zikran eyleye (çocuklara, kadınlara ve erkeklere ilim öğrete). Işık tekkeleri de yoklana ve teftiş oluna. Sebb-i ashâb ve ta'n-ı çiharyâr (Ashâb-ı kiram ve Hülefâ-ı Râşidin'i kötüleyenler) ve nâmekûl vasıfları ihtiyarlarıyla terk edüp sünnet ve şerîat üzerine olurlar ise febiha. Ve illa ref oluna ve münasib ne ise görüle."[199]

Şeyhlerin ve dervişlerin Anadolu'da meydana getirdikleri manevî nüfuzda, sonraları bir kısım değişiklikler olmuş, özellikle şehir merkezlerinden uzak göçebe hayatı yaşayan bazı insanlar, İslâm'ın temel esaslarını öğrenmekten mahrum kaldıklarından dolayı zamanla İslâm'a uymayan Şîî, Hurûfî ve Bâtınî fikirlerin tesiri altında kalmışlardır. Bu çevreler zaman zaman devletin güvenliğini ve Müslümanların birlik ve düzenini bozan isyanlara da girişmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı, tarikat mensuplarını hem şeriatın sınırları içinde tutmak, hem de toplumun düzenini sarsacak olaylara fırsat vermemek için çeşitli tedbirler almıştır. Mesela, İstanbul'dan 967/1559 yılında Vama kadısına gönderilen bir yazı ile Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine muhalif inanç ve hareket içerisinde olan derviş ve âşıkların takip edilerek şer'i şerife uygun olarak cezalandırılması istenmiştir.[200]

198 B.O.A. A.DVNSMHM.007. 0312.

199 Aziz Mahmûd Hüdâî, *Tezâkir*, İBB. A.K. OE. Yz. 0385; v. 57a.

200 B.O.A. A. DVNSMHM. 0003.418.

Özellikle Safevîlerin Şîî propagandaları artınca Osmanlı hükümdarları Bektâşîlere karşı aldıkları tedbirleri daha da sıkılaştırmışlardır. Bektâşîlerin Ehl-i sünnet'e muhalif görüş ve davranışları zaman zaman Şeyhülislam başta olmak üzere diğer tarikat şeyleri ve imamlar tarafından tahkik edilerek yaptıkları ifsat ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.[201] Ehl-i sünnet'e muhalif inançlara sahip olmanın yanında zaman zaman devlete karşı yapılan ayaklanmalarda yer alan Bektâşiler cezalandırılma yoluna gidilmiş ve Sultan II. Mahmud tarafından 1827 yılında Yeniçeri Ocağı ve Bektaşi tekkeleri kapatılmıştır.

Yeniçeri Ocağı 'nın kapatılmasından yaklaşık kırk yıl sonra Osmanlı Devleti, Meşihat makamının bir dairesinde Meclis-i Meşayıh'i (şeyhler meclisi) oluşturarak tarikat faaliyetleri ile tekke ve zaviyeleri bir düzene koymak ve tasavvufi hayata bir istikrar getirmek istemiştir. 1868 yılında teşekkül eden Meclis-i Meşayıh'ın başkanlığına Yenikapı Mevlevihane-si'nin şeyhi Osman Salahaddın Efendi getirilmiştir. Söz konusu mecliste aynca Kadiriye, Nakşibendiye, Halveti ye, Sünbüliye ve Sa' diye tarikatları-nın şeyhleri bulunmaktaydı. 1875 yılından itibaren ise Meclis-i Meşayıh'a tarikat şeyhlerinin dışında devletin temsilcisi görünen Meclis-i Meşayıh Nazırı unvanıyla bir bakan atanmış ise de 1Ö05 yılında bu bakanlık kaldı-rılmıştır. Meclis-i Mebusan'da kabul edilen ve îakvfm-i vekiiyi 'de Ö Şevval 1336 (1Ö18) tarihinde yayınlanan Meclis-i Meşayih Nizamnamesi, tekke ve zaviyelerin çalışma esaslarını yeniden düzenlemiştir. İlgili nizamnamede Meclis-i Meşayıh reis ve azalığına Meşihat makamının arzıyla şeyhler arasından ilim, fazilet, irfan ve basiret sahibi olmakla maruf zevatın irade-i seniyye (padişah tarafından) ile nasb ve tayin edileceği belirtilmiş ve bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşayıh'a bağla-mıştır. İstanbul' da bulunan tekke ve zaviyelerin muamelelerinin doğrudan Meclis-i Meşayıh tarafından, taşrada bulunanların muamelatı ise Eıicii-men-i Meşayıh tarafından yapılacağı belirtilmiştir. Encümen-i Meşayıh'ın, Meşihat makamınca tensip edilecek vilayet ve livalarda müftülerin riyase-tinde iki azadan meydana geleceği belirtilmişti.202

201 B.O.A. HAT. 00289.17322.001.

202 Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler,* s. 302-309, 389.

e- Reformist ve Modernist Düşünceler

1) Mısır

Hristiyan dünyası, Ortaçağ'dan beri askerî mücadeleyle yok edemediği Müslümanları modernleşme adı altında dünyevileştirerek dönüştürme politikasını uygulamaya koymuş, özellikle XIX. asrın ikinci yarısından itibaren düşünce temelinde büyük bir mücadeleye girmiştir. Aynı zamanda Doğu'da modernist düşüncenin yerleşmesine ve gelişmesine yardımcı olan Oryantalizm, Batılıların misyonerlik ve sömürgecilik hedeflerine hizmet etmekle kalmamış, İslâm'ın aslını bozarak yok edilmesi yönünde yeni fikirler üretmeye çalışmıştır.[203]

Batılılar, Protestanlık sayesinde Hıristiyanlıkta reform yapılarak hürriyet fikrinin geliştiğini, akıl ve fennin önem kazandığını düşünüyor ve İslâm'ın da reforma tâbi tutulup, muteber İslâmî kitapların ve şer'î hükümlerin yeniden gözden geçirilerek medeniyet ve terakkiye uygun hale getirilmesini tavsiye ediyorlardı.[204] Cemâlettin Efgânî (1838-1897), Muhammet Abduh (1849-1905 ve Reşit Rıza (1865-1935), Luther ve Calvin'in Hıristiyanlık için oynadığı rolü oynayarak[205] modernist ve reformist görüşlerine Müslümanlar arasında taraftar bulmak için birbirleriyle yarışmışlardır. Efgânî ile birlikte bazı siyasî cemiyetlere katılan Abduh, Masonluğa girmiş ve üç semavî dini birbirine yaklaştırmayı planlayan gizli bir cemiyet kurup üç din ile de aydınlanmayı (!) düşünen insanları cemiyete almıştı.[206]

1878-82 yılları arasında Osmanlı ülkesinde Arapların yaşadığı bölgeleri gezerek bazı Araplarla ilişkiler kuran İngiliz görevli W. Scawen Blunt (1840-1922), Cemalettin Efgânî ile Londra ve Paris'te pek çok kez görüşmüştü. Kahire'de kaldığı günlerde Abduh ile fikir alışverişinde bulunan Blunt, Türk ulemâsını, İslâm'ı bilmemekle ve Müslümanları geri bırakmakla itham ederek şöyle diyordu:"...Osmanlı sultanlarının ictihad kapısını kapatmaları ve hilâfet makamını İstanbul'a nakletmeleri XVII ve XVIII. yüzyıllarda açıkça ortaya çıkan İslâmî durgunluğun doğrudan ve et-

203 Geniş bilgi için bkz: Hasan Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı*, s. 204 vd.

204 Lothrop Stoddard, *Yeni Âlem-i İslâm*, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul, 1338, s. 38.

205 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992, I, 144.

206 *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, nşr. Muhammed Ammâra, Beyrut 1993, I. 24-29; Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş- şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 2006, I, 33.

kin sebebidir."[207] İslâmî bir durgunluktan bahseden Blunt, buhrandan kurtulmanın yolunun ise ictihad kapısının açılmasından geçtiğini söyleyerek bazı Arap aydınları reform konusunda teşvik etmişti.[208] Mezhebi sorulduğunda: "Mezhep imamları arasında benden daha büyük bir şahıs tanımıyorum ki onun yoluna tâbi olayım" cevabını veren[209] Efgânî'nin aidiyeti ihtilaflı olmakla birlikte İranlı bir Şiî olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.[210]

Reform faaliyetlerinin hız kazandığı Mısır'da "Tecdid-i hilâfet" ve "Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye" olmak üzere iki hedefi bulunan gizli bir cemiyet kurulmuştu. Mısır nakîbüleşrafından *Şeyhulmeşayih Muhammed Tevfik Efendi* 1316 (1898) yılında "Mısır'ın siyasî ahvaline müteallik, II. Abdülhamid Han'a gönderdiği layihada "yirmi üç yıl önce (1875) Mısır'da bir cemiyetin kurulduğunu" bildirmişti.[211] Cemiyetin "tecdid-i diyanet-i İslâmiyye" projesi, "kendilerini Hıristiyanlığın müceddidi zanneden Protestan mezhebine benzer bir mezhebi vücuda getirmek, yani yalnız, Kur'ân ile amel olunarak Ebû Hanife ve Mâlik ve sair bilcümle fıkahânın akvâli (sözleri) terk olunmak" şeklinde açıklanmıştı. Mısır'daki olayların arka planında bu cemiyet büyük rol almakta, cemiyet üyeleri Mısır idaresinin önemli mevkilerini işgal etmekteydi. Cemiyetin reislerinden olan ve bir ara sürgüne gönderilen Muhammed Abduh'un Mısır müftüsü olup İngilizler nazarında itibarının yüksek olması ve Hidiv başta olmak üzere devlet erkânından bazılarının desteklemesi sayesinde cemiyet, fikirlerini hayata geçirmek için büyük imkân elde etmiştir.[212]

Efgânî, Abduh ve Rıza'nın önayak olduğu reformcu din anlayışı, "ıslahata en önce dinden başlamak zarurîdir" düşüncesinden hareketle fikhî dört mezhebin geçersizliğinden bahsetmiştir. Abduh; "Müslümanların Donukluğu ve Sebepleri" başlığını taşıyan yazısında: "önceden gelenlerin sonradan gelenlere din adına söylediklerinin dışında bir şey söylemeye izin verilmemesi sebebiyle düşüncenin durduğunu" ve "dinin donduğu-

207 W. Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 73.

208 Hasan Gümüşoğlu, *Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 2016, s. 132.

209 Mirza Lütfullâh Esedâbâdî, *Hakikatü Cemâliddin el-Efgânî*, trc. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1986, I, 128.

210 *Hakikatü Cemâliddin el-Efgânî* (vesikalar), trc. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1988, II, 5,12.

211 BOA. YEE, 127/71.

212 BOA. YEE, 127/71.

nu" söylemiştir.[213] Sonraları bu düşünce birçok mahfilde dile getirilerek bu görüş ekseninde bir hareket geliştirilmiş ve zamanla İslâm dünyasının geri kalmasının Müslümanların mezheplere tabi olmasından kaynaklandığı pek çok kesimde taraftar bulmaya başlamıştır.

Görüşlerinde İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerinin derin etkileri görülen Abduh, kendisinden önce Vehhâbî hareketi tarafından öne çıkarılan bidatlerle mücadele ve amelde dört mezhebi taklid esasına dayalı geleneksel İslâmî hayata karşı çıkma ve ictihad kapısının herkese açmak gibi düşüncelerin kuvvetli bir savunucusu olmuştur. Söz konusu fikirleri savunmakla birlikte Abduh'un İbn Teymiye ve İbn Abdülvehhâb'tan ayrılan en bariz özelliği, onun Avrupa kültür ve düşüncesiyle çok sıkı bir ilişki içerisinde olmasıdır.

Yazılarında Hıristiyanlıkta yapılan reforma ve Protestan mezhebine sıkça atıfta bulunan ve benzer bir reformun(ıslah) Müslümanların İslâm anlayışında da yapılmasının zorunlu olduğunu[214] ifade eden Abduh, Fil suresini tefsir ederken Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe'nin ordusunun kuşlar tarafından atılan küçük taşlarla helak edilmesini, modern düşüncenin değerleri çerçevesinde açıklamıştır. O, söz konusu kuşların çeşitli hastalıkların mikroplarını taşıyan sinek cinsinden canlılar olduğunu olduğunu söylemiştir.[215]

Amelde dört mezhebe dayalı İslâmî hayatı tenkit eden Abduh 'un ya-zılarına baktığımızda söz konusu cemiyetin gayesi ile uygunluk arz eden pek çok ifadeyi görmek mümkündür. Abduh, yukarıda bahsettiğimiz gibi önce "İslâmî bir donukluğun varlığını" peşinen kabul etmiş daha sonra bu donukluğun neticelerini açıklarken selef devrinde mezhebin olmadığı-nı söyleyerek mezhebe bağlı kalmanın büyük bir cinayet olduğunu ifade etmiştir.[216]

Muhammed Abduh'un hayatında önemli bir talebesi konumuna gelen eşit Rıza, onun ölümünden sonra hocasının görüşlerini yaymaya

213 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 335-7.

214 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 292, 363-5; Benzer ifadeler için bkz:"İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 69 (1316/1899).

215 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, V. 505.

216 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 338-9.

devam etmiştir. Rıza, Abduh 'un her meselede ictihad eden büyük bir müc-tehid olduğunu[217] söylemekle kalmamış kendisi de onun gibi reform iddi-asında bulunarak Müslümanları fıkıh âlimlerini taklide değil de doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e tabi olmaya çağırmıştır.[218]

Reşit Rıza, insanın yaratılışı mevzuunda Darwin'in görüşlerini red-detmeyerek Hz. Âdem'in yaratılışını beyan eden âyetlerin tevil edilebi-leceğini söylemiş[219] ve Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını beyan eden âyetleri[220] dikkate almayıp bu mevzudaki hadislerin ise haber-i vahid oldu-ğunu ileri sürerek bu meselede katiyet ifade etmediğini belirtmiştir.[221] Rı-za 'nın "*Tefsiru 'l-Menâr*" isimli kitabında, kelâmcıların cini; "görülmeyen hafif canlı cisimler" olarak tarif ettiğine dikkat çekilmiş ve bunun neticesi olarak da, bu asırda büyük teleskoplar vasıtasıyla görülen hafif canlı ci-simlere "mikrop" denilmesinin ve bunların bir çeşit cin kabul edilmesinin sahih olduğu ve hastalıkların bu şekilde oluştuğu ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. İsa'nın bir mucize olarak babasız dünyaya gelmesi de insan inancının neticesinde oluşan psikoloji ile izah edilerek harikulade bir hadise olmasını inkâra varan yorumlar yapılmıştır. [222]

Osmanlı ulemâsından Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Zâhid el-Kevserî (1879-1952) gibi zatlar, Efgânî ve Abduh'un görüşlerine şid-detle karşı çıkmışlardır. [223] Kevserî, söz konusu düşünce ve hareketlerin İslâm açısından tehlikesine dikkat çekmiş ve bu arayışların doğulu gafil mukallitleri avlamak için batılı düşünürler tarafından hazırlanmış birer tu-zak olduğunu ifade etmiştir. Kevserî, bu hususta İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki farka dikkat çekerek şöyle demiştir:

"Kim İslâm'ın Hıristiyanlıkta reform yapan şu Alman (Luther) gibi birisine ihtiyacı olduğunu hayal ederse, nasları Resûlullâh'ın (s.a.v) tebliğ ettiği şekilde muhafaza edilen İslâm ile tahrif edilmiş kitaplarında sağlam

217 Reşid Rıza, "Kâdâü'l-Üstâzi'l-İmâm bi'ctihâdih", *Mecelletü'l-Menâr*, XV/10 (1330/1912/) , s.730.

218 Reşid Rıza, "Ahkâmü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fî'ş-şerîati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, X/3 (1325/1907) , s. 228.

219 Reşid Rıza, "Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/23 (1323/1906), 920

220 Âl-i İmrân, 3/59; Hıcr, 15/26, Mü'minûn, 23/12, Secde, 32 /7.

221 Reşid Rıza, "Meseletü halkı ebînâ Âdem", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/24 (1323/1906), 947.

222 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, III, 96; 309.

223 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl*, I, 144.

bir yer kalmamış olan Hıristiyanlık arasında kötü bir mukayese yapmış olur. Şu asırda İslâm'da reform yapmaya heveslenen kişi İslâm dininin tarihi ile Kilise'nin tarihini bilmediğini bu kötülükle bir araya getirmiş olur. "*Mutlaka sizden öncekilerin yollarına gireceksiniz*"[224] buyuran (Hz. Peygamber) ne doğru söylemiş!"[225]

Zâhid Kevserî, "insanlara, bu mezhepleri terk ederek, onların yerine ikame ettiği yeni ictihad ile amel edilmesi çağrısında bulunanı, "kendini gösterme arzusundan" başka bir esasa dayanmayan ve mezhepsizlikte liderliğe oturmaya çalışan biri" olarak nitelemiştir. Kevserî, bu nevî çalışmaların, İslâm ümmetinin din ve dünya işlerindeki istikametinin bozulmasına yönelik, Müslümanlar arasında düşmanlıklara sebep olacak melun gayretler olduğunu söylemiş ve mezhepsizliği dinsizliğe götüren bir köprü olarak görmüştür.[226]

Rıza'nın el-Menar isimli dergisinde de yazılar kaleme alan Şekib Arslan (1869-1946) ise, Avrupa'nın ilerlemesinin dinden veya dinde yapılan reformdan çok, tabiî ilimlere verilen önemden ve bu konudaki gelişmeler gibi başka sebeplerden kaynakladığını ifade etmiştir. Hıristiyan olmasına rağmen gerekli ilerlemeyi gösteremeyen Rusya'ya ve halkı güneşe taptığı halde terakki eden Japonya'ya dikkat çeken Arslan; "Rusya'yı Japonya'dan geri bırakan İncil mi?" veya Japonya'yı ilerleten güneşe tapmaları mı? diye sorar. Arslan, terakki veya gerilemenin sebebinin dinde aranmasını doğru bulmamış ve "Avrupa'nın Hıristiyan olduğu için ilerlediği, Müslümanların ise İslâm'dan dolayı geri kaldığı" iddiasının Batılılar tarafından yapılan bir iftira olduğuna dikkat çekmiştir.[227] Buna bir misal olması açısında II. Abdülhamid Han'ın gerçekleştirdiği Hicaz Demiryolu Projesi'ne dikkat çeken Arslan, büyük oranda Müslümanların teberrularıyla inşa edilen bu demiryolunun gerçekleşeceğine projenin başında bulunan Alman mühendisin bile inanmadığını belirterek[228] Müslümanların istemeleri durumunda terakki etme kabiliyet ve yeteneklerinin olduğunu açıklamıştır.

224 Buhârî, "Enbiyâ"51; Müslim, "İlim"6.
225 Kevserî, M. Zâhid, *Makâlât*, Kahire ts. s. 99.
226 Kevserî, *Makâlât*, s. 133-7.
227 Şekib Arslan, *Limâzâ teehhara 'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, Kahire 2012, s. 80.
228 Arslan, *Limâzâ teehhara 'l-müslimûn*, s. 40, 79, 92-3.

Rusya'da yayımlanan *Din ve Maîşet* isimli dergide Reşid Rıza'nın Müslümanlar arasındaki tefrikaya sebep olarak dört mezhebin taklid edilmesini ve amelde bir mezhebe bağlı kalınmasını göstermesi tenkit edilmiştir. Söz konusu yazıda, geçmiş asırlarda dört mezhebe mensup Müslümanlar arasında sadece mezhep farklılığından dolayı bir savaşın çıkmadığına atıfta bulunulmuş ve o dönemde Yemenlilerin, Dürzîlerin ve Arnavutların Osmanlı Devleti'ne isyan etmelerinin sebebinin farklı mezhepten olmalarından değil de kavmiyetçilik ve milliyetçilik hissinden kaynaklandığına dikkat çekilmiştir. İlgili makalede İslâm âlemindeki gerilemenin, iki mühim sebebi olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi, bir cahiliye âdeti olan ırkçılık (milliyetçilik) düşüncesinin yeniden ortaya çıkması, ikincisi de birincisiyle alakalı olarak Müslümanlar arasında baş olma (riyaset) heveslerinin artması olarak gösterilmiş ve her milletten başkan olmak isteyen insanların çıkması neticesinde birliğin bozulduğu açıklanmıştır.[229]

2) Türkiye

Efgânî, Abduh ve Rıza'nın yanı sıra Osmanlı'da Abdullah Cevdet (1869-1932), Ahmed Rıza (1859-1930) ve Celal Nuri (1877-1939) gibi kimseler, bazen modern düşüncenin ilkelerinin İslâm'da bulunduğunu gösterme gayretinde olsalar da, gerçekte materyalist ve pozitivist düşüncenin bir sonucu olarak, dine ve toplumun inançlarına cephe almışlardı. Onlar, bir taraftan İslâmî bir takım ıstılahların manalarını tahrif ederek düşüncelerine dinî bir renk vermek istemişler, diğer taraftan da görüşlerine "ictihad" kisvesi giydirerek İslâmî bir meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.[230]

İsviçre'den çıkartılınca Eylül 1905'te matbaasını Mısır'a taşıyan Cevdet, 1911 yılında *İctihad* Matbaası'nı İstanbul'a taşıyarak, dergiyi yayımlamaya devam etmiştir. Cevdet'in dergisine *İctihad* adını vermesi onun fikirlerinin oluşmasında Abduh'un etkisini göstermektedir. Osmanlı toplumunun inançlarını ve geleneğini âdeta "köhneleşmiş fikirler yumağı" şeklinde algılayan Cevdet göre, din ıslah edilmeli yani reform yapılmalı, bunun için gerekli olan Luther'in müjdecisi ise Abduh'dur. Cevdet, Reinhart Dozy'nin (1820-1883) Müslüman olmadığından dolayı muteber kabul

229 Reşid Rıza, "Bâbü"l-intikâz ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, XIV/10 (1329/1911), 767-73.
230 Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, s. 85 vd.

edilmeyeceğine dair görüşlere karşılık olarak verdiği cevap onun dine ve Osmanlıya bakışını ortaya koyması açısından önemlidir:

"Müslümanlık isim ile oruç ile namaz ile değildir. Din muameleden ibarettir. Hayatının bütün saatlerini tedris ve mütalaa ile geçiren ve Allah'ın kullarının zihinlerini tenvire ve halka faydalı olmaya çalışan, âlim, fâzıl Doktor Dozy, kara ve avare Hamidlerden (Sultan II. Abdülhamid) bin kat ziyade Müslümandır."[231]

Abdullah Cevdet'in İctihad Matbaası'nda basılan eserde yer alan şu ifadeler onun, İslâmî esaslardan ve Osmanlı değerlerinden ne kadar uzaklaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

"Türkiye'nin ruhânî sınıfı olan ulemâ arasında maddî bir menfaat için Allah'ı, Peygamberi satanlar az değildir. "Dünya bir lâşedir, ona rağbet edenler köpeklerdir" tarihî an'anesi ki dünya malının meşrû olmayan bir surette kazanılmasını takbîh ve tenkît ettiği iddia olunur. Bu, zındık ve müraî rûhânîlere kâbil-i tatbiktir."[232]

Abdullah Cevdet, İslâm'a ait mukaddes kavramları sıradan insanlar için kullanmakla kalmamış kendini bazen bir müctehit bazen de bir peygamber mevkiinde görmüştür. O, İslâm âlemini çağdaşlaştırma, onu modern bilimle uyumlu hale getirme, hatta İslâm'ı materyalizm ile bağdaştırma gayretlerinde kendini müçtehitten daha ileride bir peygamber gibi konumlandırmıştır. Onun bu iddiası; "Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz/ Aydan güneşe gittim, güneşten aya geldim/ Peygamberler va'deder cenneti öbür dünyada/ Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim" cümlelerinde ifadesini bulur.

Abdullah Cevdet ile pek çok konuda aynı görüşte olan Celal Nuri de İslâm'da reform düşüncesine Müslümanların verdiği tepkinin farkında olduğundan İslâmî esasların büyük kısmını ortadan kaldırmaya çalıştığı halde fikirlerine Müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmak için onları "reform" şeklinde değil de "ictihad" olarak sunmuştur. Nuri, "Biz Luther mukallidi değiliz. Bizim tavsiye ettiğimiz şey esâsât-ı Ahmediyye'ye rücû' ile İslâm'ın mâhiyet-i tekâmülkârenesini i'la (yüceltmek)dır. İslâm yalnız

231 Dozy, Reinhart, *Tarih-i İslâmiyyet*. (Müfüde-i Mütercim), trc. Abdullah Cevdet. Mısır 1908, s. 3-8
232 *Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim*. Mısır 1907, s. 113.

terakkîye müsâid değil aynı zamanda terakkîyi emredicidir"[233] diyerek görüşlerine İslâmî bir renk vermeye çalışmıştır.

Paris'te pozitivist düşünce doğrultusunda verilen dersleri takip ederek Auguste Comte felsefesinin cazibesine kendini kaptıran Ahmed Rıza ise, "Pozitivist görüş, inancımı ve duygularımı sardı" diyerek düşünce ve görüşlerinin nasıl oluştuğunu açıklar. Rıza, XVII. yüzyıl Avrupasındaki modernist düşünceyi zevkle okuduğunu ve pozitivist olduğunu belirtirken aynı zamanda doğulu âlimlerin geçmişte Batı dünyasında büyük etkilerinin olduğunu ancak bunun Batılılar tarafından bilinçli bir şekilde unuttu-rulduğunu da belirtir.[234]

Paris'te çıkardığı Meşveret isimli gazetenin "cins ve mezhep ayırmaksızın bütün Osmanlıların hadimi" olduğunu belirten[235] Ahmed Rıza; Comte'un insanlığı, "aynı mükemmelleşme gayesine doğru giden devamlı bir bütün" olarak tarif etmesini esas alıp, "İnsanlık, kendisine hizmet eden insanları takdir ederken onların dinine ve ırkına göre ayrım yapmaz" der. O, tabiatın incelenmesinde insanlığa yeni yollar açanlara büyük hayranlık duyduğunu ifade eder.[236] Ahmed Rıza'nın bu yönüyle Osmanlı'da düşüncenin ve toplum hayatının laikleştirilmesine çalıştığını ve bu konuda sonrakilere öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Celal Nuri; "Dinin gayesi beşerin refahıdır. Din beşer için yaratılmıştır. Beşer din için değildir"[237] diyerek dini, Allah tarafında vaz olunmuş ilâhî kanun olarak değil de beşerî bir sistem olarak görür. Ahmed Rıza ve Celal Nuri'ye göre, İslâm toplumunu birlik halinde tutabilmek için, pozitivist düşünce onun yerini alıncaya kadar dinden vaz geçmeye imkân yoktur. Onlara göre, arzuladıkları model gerçekleştiğinde, yani Osmanlı toplumunda pozitivizm bir din halini aldığı zaman, İslâm tamamen bir tarafa bırakılabilirdi.[238]

---

233 Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, İstanbul 1331, s.70.

234 Ahmed Rızâ Bey, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, İstanbul 2004, s. 21.

235 Ahmed Rızâ, "İhtar", *Meşveret*, 27 Cemâziye'l-âhar 1314 (23 Teşrin-i sânî 1896), s. 1-2; "İhtar", *Meşveret*, 27 Cemâziye'l-âhar 1314 (23 Teşrin-i sânî 1896), s. 1.

236 Ahmed Rızâ Bey, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, s. 150.

237 Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 63.

238 Modernizm'in Osmanlılar üzerindeki tesiri konusunda geniş bilgi için bkz: Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*.

II. BÖLÜM

OSMANLI'DA FIKHÎ MEZHEP

A) OSMANLI'DA DÖRT MEZHEP HASSASİYETİ

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sonra ashâb-ı kiramın ekserisi, kendilerine dinî bir mesele geldiğinde onun hükmünü açıklama noktasında oldukça ihtiyatlı olmuşlar ve söz konusu meseleyi daha iyi bilen olur düşüncesiyle başkasına havale etmeyi tercih etmişlerdir. Tâbiînin ileri gelenlerinden Abdurrahman İbn Ebî Leylâ (148/765): "Resûlullâh (s.a.v)'in ashabından yüz yirmi Ensârî'ye ulaştım ki, onlardan birine bir mesele sorulduğunda onu başkasına havale eder, o da bir başkasına derken o mesele, tekrar ilk zâta gelirdi"[1] diyerek onların fetva verme mevzuundaki hassasiyetlerine dikkat çekmiştir. Fıkıh ilminde temayüz etmiş sahabîler ise Müslümanların meselelerini halletmek ve özellikle yeni meydana gelen meselelerin hükümlerini ortaya koymak için içtihatta bulunarak fıkıh ilminin gelişmesine öncülük ettiler. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, sahabe devrinde ihtiyaç olmamasından dolayı onların fıkhî görüşlerinin ayrı başlıklar halinde toplanmadığına dikkat çeker ve sonraki müctehidlerin nassın yanında sahabenin görüşlerini de araştırıp tahlil ederek, fıkhî meseleleri fasıllar halinde bir araya getirdiklerini belirtir.[2]

Tâbiîn devrinde tespit ettikleri usûl ve esaslar dairesinde ictihad yaparak fıkıh ilmine katkı sağlayan pek çok müctehid yetişmiştir. Sahabe ve tabiînden pek çok zatın ictihad yaptığı bilinmekle birlikte, sonraları tâbileri kalmadığından onların ictihadları ve görüşleri bir sistem içerisinde sonra-

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müfti ve'l-müstefti*, nşr. Abdülmu'tî E. Kal'acî, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsir ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fıkh* ile beraber, Beyrut 1986, I, 9, 45.

2 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazîm ed-Dîb. Katar 1399, s. 1335, 1352.

ki nesillere intikal etmemiştir. Kûfe'de Abdullah b. Mes'ud'un (r.a.) talebeleri ictihadları ile fıkıh ilminin belirli bir sistem dâhilinde gelişmesine destek verdiler ve bu ilmi tevarüs eden İmâm-ı Âzam ile talebeleri Hanefî mezhebinin teşekkülünü sağladılar. Kûfe'de olduğu gibi İslâm ülkesinin başka beldelerinde de Müslümanların bir meselesi olduğunda kendilerine müracaat ettiği bazı âlimler, fıkıh ilmindeki dirayetleriyle neticesinde, yetiştirdikleri talebeleriyle, ictihad etmede takip ettikleri usûl ve esaslar ile bir ekol (mektep/mezhep) haline geldiler.

İmâm-ı Âzam'ın yanı sıra İmam Mâlik'in, İmam Şâfiî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in fıkhî faaliyetlerinden oluşan dört mezhep, Müslümanlar tarafında genel kabul gördü. Bu devirde dört mezhep imamının dışında İbn Ebî Leylâ, Süfyân-ı Sevrî, Leys b. Sa'd ve Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (157/774), gibi başka müctehid âlimler olsa da onların diğerleri gibi ictihad ve görüşleri rağbet görmemiş ve kendilerini taklit eden olmamıştır. Fukaha esas itibariyle herhangi bir müctehidin taklidinin câiz olduğunu söylemekle birlikte sözleri sahih bir nakil ile sabit olmayan veya ulema arasında pek bilinmeyen ya da güvenilir bir kitapta yer almayan müctehidi taklide cevaz vermemiştir.[3] Bu itibarla tarih boyunca itikatta Ehl-i sünnet olan Müslümanlar, amelde Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî olmak üzere dört mezhepten birine mensup olmuşlar ve bunların dışında bir âlimi taklidi doğru bulmamışlardır.

Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (861/1457) muhakkik âlimlerin avamı, dört mezhebin dışında sahabe dâhil başka zatların mezheplerini taklitten men ettiklerine dikkat çekmiştir. Talebesi İbn Emîru'l-Hâc (879/1474) ise bu hususu açıklarken söz konusu mezheplerin görüşlerinin bir sistem dâhilinde meydana getirildiğine ve bunların belli kitaplarda düzenli bir şekilde yazıldığına işaret etmiştir. Müteahhirûn ulemâsının âmmî kişileri, dört mezhebin dışındakileri taklitten men ettiklerine dikkat çeken İbn Emîru'l-Hâc, sahabenin her birinin üstün meziyetlere sahip olduğunu belirttikten sonra Muhammed b. Sirîn'in bu hususta ki ifadesine atıfta bulunmuştur. İbn Sirîn'e; "Sahabe mademki en güzel olanı yapmış, niçin onları taklid etmiyoruz" diyene: "Her ne kadar onların bazı fıkhî görüşlerinden haberdar

3 Seyyid Bey, *Medhal*, 318, 320.

olsak da onların görüşlerinin hakikatini bilmiyoruz"[4] cevabını vermiştir. Nitekim sahabenin pek çoğunun hayatta olduğu devirde Hasan-ı Basrî fetva vermiş ve sahabe buna şahit olduğu halde itirazda bulunmamıştır. Hatta Abdullah b. Ömer'in tabiînin ileri gelenlerinden olan Saîd b. Müseyyeb'i fetva verme hususunda kendine tercih ettiği ifade edilmiştir.[5]

Müctehid âlimlerin isimlerine izafe edilerek tedvin edilen ictihadları ve görüşleri, üçüncü asrın ilk yarısından itibaren birer mezhep olarak şekillenmiş ve dördüncü asırdan itibaren Ehl-i sünnet'e mensup Müslümanlar, amelde dört mezhepten birine tabi olup, onların ictihadlarını taklid eder hale gelmişlerdir. Sonraki asırlarda bu dört mezhepten birine tâbi olunması hususunda ümmet icma ederek bunun Müslümanların maslahatı için en uygun yol olduğu kabul edilmiş[6]ve dört mezhebe muhalif bir âlimin görüşünün taklidi doğru bulunmamıştır.[7] Fakihler, bu hususta icmaın olduğuna dikkat çekerek icmaa aykırı bir hüküm verilemeyeceğine atıfta bulunup dört mezhepten birine uyulması gerektiğini ve söz konusu mezheplerin dışında bir başka görüşle amelin câiz olmadığını ifade etmişlerdir.[8]

Bir kimsenin bazı meselelerde bir mezhebe, diğer meselelerde başka bir mezhebe uymasının câiz olmadığını söyleyen Cüveynî, ammînin fıkhın bütün mevzularında Şâfiî, Hanefî veya Mâlikî mezhebinden birisine uyması gerektiğini belirtir ve kendi arzu ve isteğine göre bazı meselelerde Şâfiî'yi, bazı meselelerde ise Hanefî'yi veya başka bir mezhebi taklidi doğru bulmamıştır. O, buna cevaz verilmesi durumunda amellerin batıl olacağını ve dinî hayatın muhafaza edilemez hale geleceğini belirterek, bu durumun kişinin mükellefiyetini ortadan kaldırmakla neticeleneceğine dikkat çekmiştir. Buna sebep olarak bir mezhep tarafından haram kabul edilen bir hususun başka bir mezhep tarafından helal kabul edilmesinin mümkün ol-

4 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450.

5 İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, II, 374.

6 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, I, 86; İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd*, s. 45; Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliga*, I, 442-3; Bursevî, *Kitâbün'n-Necât*, s.150; Bûtî, Ramazan, *el-Lâ Mezhebiyye Ahzaru bidat tühleddidü eş-Şerîate'l-İslâmiyye*, eş-Şârika 2005, s. 50.

7 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 450; el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 210.

8 İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 2005, s. 119.

masını gösteren Cüveynî, mükellefiyeti geçersiz kılan bir anlayışının batıl olduğunu ifade etmiştir.[9]

Cüveynî'nin yanı sıra Nablûsî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (1031/1622) gibi fakihler; dört mezhebin dışında bir başka müctehidin taklidin câiz olmamasının onların daha az faziletli oldukları manasına gelmediğini ifade etmişlerdir. Söz konusu fakihler, dört imamın dışındaki müctehidlerin taklid edilmemesini, onların görüşlerinin sistemli bir şekilde tedvin edilmemesine ve kendilerine tabi olan kişinin kalmaması sebebiyle görüşlerinin sıhhatli ve tam olarak bilinmemesine bağlamışlardır.[10] Mezheplerin her biri tarafından hükmü verilmeyen bir mesele bırakılmadığını söyleyen Cüveynî, iki mezhebe beraberce tabi olma mevzuunda bir zaruretin bulunmadığını belirterek, muayyen bir mezhebi taklidi lüzumlu görmüştür.[11] Nablûsî ise dört mezhepten birini taklidin zarurî olmasını şu ifadelerle açıklar:

"Şuan dört mezhebin dışında başka bir mezhebi taklidin câiz olmaması, diğerlerinin mezheplerinde bir noksanlık olmasından veya dört mezhebin onlara üstünlüğünden dolayı değildir. Zira onların arasında ümmetin en faziletlileri olan halifeler var. Onların taklid edilmemesi onların görüşlerinin tedvin edilmemesinden ve bizim şu an onların mezheplerinin şartlarını, kayıtlarını bilmememizden ve onların usûlünün bize tevatür yoluyla ulaşmamış olmasındandır. Şayet bize onların mezhebi hususunda bir şey ulaşmış olsaydı bizim onları taklid etmemiz elbette câiz olurdu. Ancak bize bu mevzuda bir şey gelmemiştir."[12]

Müslümanlar arasında dört mezhebin hâkim olmasında ibadetlerde karışıklığın önüne geçilmesi düşüncesinin yanı sıra ülkede hukuk birliğinin sağlanarak, siyasî istikrarın tesis edilmesi düşüncesinin de mühim tesiri olmuştur. İslâm tarihinde sultan veya halife gibi devlet başkanı mevkiindeki idareciler mezhep adı altında tedvin edilmiş bir hukuk nizamını ülkede meriyete koyarak, insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıklarda

9 Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*, s. 14.

10 Cüveynî, *el Bürhân fî usûli'l-fıkh*, s. 1360-2; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftive'l-müstefti*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1988, s. 29; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 210; Nablûsî, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve telfîk*, s. 3.

11 Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*, s. 15-6, 18.

12 Nablûsî, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve telfîk*, s. 3.

adaletin sistemli bir şekilde tatbikini hedeflemişlerdir. Zira belirli bir sisteme bağlı kalınmadan ülkenin ayrı ayrı mahkemelerinde ve farklı kâdılar tarafından verilen hükümlerin değişik neticelerinin olması ve bu çerçevede ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bir mezhebin hukuk sistemine tabi olunması durumunda ise bu ihtilafların çıkmasına mani olunmuş veya en az seviyede kalması sağlanmıştır.

Şah Veliyullah Dihlevî, dört mezhebin teşekkülünden sonra Zeydiyye ve İmamiyye dışında Müslümanların büyük ekseriyetini (sevâd-ı a'zam/Ehl-i sünnet) oluşturan kesimin bu mezheplere tâbi olduğunu belirt-miş ve Şiî fırkaların ehl-i bidat kabul edildiği için onların sözlerine itibar

edilmeyeceğini ifade etmiştir. Dihlevî, "*sevâd-ı a 'zama (Müslümanların büyük çoğunluğu) tâbi olun*"[13] hadisini hatırlatarak bunlara tâbi olmayan Müslümanın ümmetin büyük çoğunluğundan ayrılmış olacağına , dikkat çekmiştir. Dört mezhebi geçmiş devirlerdeki farklı peygamberlerin şeriatları-na benzeten Abdulvehhâb eş-Şârânî (973/1566), önceki âlimler arasında başka müctehidlerin varlığına dikkat çekmekle birlikte onların mezheple-rinin devam etmediğini belirtip, sadece dört mezhebin hak olduğunu ifade etmiştir. Şâranî ayrıca, ilk tedvin edilen mezhebin Hanefîlik olduğu gibi ömrü en uzun olan mezhebin de Hanefilik olacağını belirmiştir. [15]

Dört mezheple amel etmekte çok büyük maslahatın olduğunu, ondan yüz çevirmenin ise büyük bir fesat olacağını ifade eden Şah Veliyyul-lah Dihlevî[16], ümmetin selefin İslâm'ı iyi bildiği hususunda icma ettiğine

13 Cemâate tabi olmanın ehemmiyeti hususunda farklı lafızlarla rivayet edilen hadisler için bkz.: Tirmizî, "İlim", 16, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8, "Fiten" 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 6, "Fiten" 8; İbn Hanbel, *Müsned*, IV,174.

14 Dihlevi, Şah Veliyyullah, *Ikdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihad ve't-taklid*, nşr. M. Ali el-Halebî, eş-Şârika, 1995, s. 41.

15 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, 1, s. 125, 146, 157, 168.

16 Dihlevî'nin amelde dört mezhebi taklid hususundaki görüşleri bu merkezde olmakla birlikte daha sonraları o, Vehhâbîlikle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu iddialar Hint âlimleri arasında Ehl-i hadis olarak bilinen ve İbn Teymiye ile Şevkânî'nin büyük etkisinde kalan Sıddîk Hasan Han tarafından yalanlanmıştır. Sıddik Hasan, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğru görüşlerinin yanında yanlış görüşlerin de olduğuna işaret ederek, özellikle Müslümanları delilsiz küfre nispet etmede ve masun insanları öldürmede ifrata gittiğini ifade etmiştir. Sıddık Hasan, Vehhâbiliğin tamamen karşı çıktığı tasavvuf ile Dihlevî'nin münasebetine işaret etmiş ve onu Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bir gelenekten geldiğine dikkat çekerek, onun Hanefî mezhebine mensubiyeti konusunda şüpheye mahal olmadığını belirtmiştir. (S. Hasan Han, *el-Hıtta fî zikri s-Sıhahi's-sitte*, Beyrut ts, s. 255-9, 262-3.)

dikkat çekmiştir. Dihlevî, bu hususta tabiînin sahabeye, tebe-i tabiînin de tabiîne itimat ettiğini belirtmiş ve bu şekilde her devirdeki ulemânın kendinden önceki âlimlere itimat ettiğini söylemiştir. Şeriatın nakil ve istinbat yoluyla bilindiğine işaret eden Dihlevî, naklin ise ancak sonraki âlimlerin öncekilere güvenmesiyle sahih olacağını açıklamış ve icmaa muhalif duruma düşmemek ve doğru bir hüküm vermek için öncekilerin mezhebinin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, çeşitli sanat ve ilimlerin gelişmesinde, sonradan gelenlerin öncekilerin yolunu takip etmelerinin büyük tesiri olduğuna işaret etmiş ve bundan hareketle görüşleri sahih bir şekilde nakledilen veya tedvin edilen selefin sözlerine tâbi olunması gerektiğini belirterek, dört mezhebin dışında bu sıfatlara sahip başka bir mezhebin bulunmadığını açıklamıştır.[17]

Ümmetin asırlar boyunca üzerinde icma ettiği amelde dört mezhebin hak olduğuna dair görüşe muhalefet eden İbn Teymiye, fetva verirken kendini dört mezhep ile kayıtlamamış[18] ise de bu görüşe Hanbelî âlimlerin bile çoğu iştirak etmemiştir. Dört mezhebin görüşlerinin tedvin edildikten sonra, kayıt altına alınıp muhafaza edildiğini, bunların her belde ve asırda tevatür yoluyla nakledilmesi sebebiyle herkes tarafından iyi bilindiğine dikkat çeken Hanbelî fıkıhçı Şemsüddîn Muhammed es-Seffârînî (1188/1774), ictihad ehli olmayan bir Müslümanın dört imamdan birisini taklid etmesinin lazım olduğunu söylemiştir. Müctehidleri taklidin geçerli olmaması durumunda dünyanın harap olacağını açıklayan Seffârînî, insanların maişetlerini kazanmak için çalışmak ve üretmek zorunda olmasından dolayı herkesin derinlemesine ilimle meşgul olmaya vakit ayıramayacağını ve vakit ayırsa bile herkesin ictihad edecek akıl ve kabiliyete sahip olmadığını söyleyerek, taklidin zarurî olduğunu ifade etmiştir.[19]

Dört mezhepten birinin ortaya koyduğu usûl ve esaslar dairesinde yapılan ictihadın geçerli olduğuna dikkat çeken İbnü's-Salâh (645/1245), mezhep kitaplarında yazılı olan bir meselenin hükmüne muhalif görüş

17 Dihlevi, *Ikdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihad ve't-taklîd*, s. 40-1.

18 İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûre 2005, XXIII, 222-3.

19 Seffârînî, Ebu'l-Avn Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye ve sevâtıu'l-esrâri'l-eseriyye*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân Ebâ Butayn, Süleymân b. Sehmân vb., ts., y.y., II, 463-4.

beyan etmenin veya ictihatta bulunmanın hata olduğunu ifade eder. İbnü's-Salâh, mezheplerin tespit ettiği usûl ve esasların dışına çıkarak kendine göre tercihte bulunup hüküm veren kimsenin görüşüne itibar edilmemesi gerektiğini belirtir ve dört mezhebin dışında bir âlimi taklit etmenin doğru olmadığını açıklar.[20]

Dört mezhebin tesisinden sonra kâideleri ve ictihad esasları kayıt altına alınan müstakil hiçbir müctehid gelmemiştir. Nitekim tarihcilerin ve tefsircilerin piri olarak kabul edilen İbn Cerîr et-Taberî (310/923) dört mezhep imamından farklı bazı ictihat ve görüşlere[21] sahip olsa da bu ümmet tarafından kabul görmemiştir. Dört mezhebe mensup âlimlerden müctehid derecesine vasıl olanların her biri, taklit etmiş olduğu imamın koymuş olduğu usûl ve kaidelerin dairesinden çıkmadıklarından onun ictihadı "ictihad fi'l-mezhep" seviyesinde kalmıştır. Çünkü dört mezhep imamı, şerî naslardan istihracı mümkün olan bütün hükümleri çıkarıp kendilerinden sonra kimseye külfet bırakmayarak "*Bugün sizin dinizi ikmal ettim*"[22] mealindeki âyette beyan edildiği şekilde dinin kemâle erdiğini izhar etmişlerdir. İctihad için kavâid ve esasât lazım olup bunlar ise dört mezhep imamı tarafından ortaya konulmuştur. Onlardan sonra müctehidim diyen, ya onların usûl ve esasına müracaat edecek, ya da yeni usûl ihdas edecektir. Aynı esaslara müracaat ederse ictihatta onları taklit derecesinde kalacaktır. Yeni usûl ihdas etmeye ise imkan yoktur. Çünkü ictihad namına ilmen düşünülmesi mümkün olan bütün esaslar dört mezhep imamı tarafından vaz edilmiş olup yeni bir esasın hazırlanmasına ve tertibine imkan bulunmamaktadır.[23]

Dört mezhep imamı arasında hürmet ve sevgiye dayanan bir ilişki bulunuyordu ve çoğu zaman bu hoca-talebe münasebeti esasına dayanıyordu. İmâm-ı Âzam, hadis mevzuunda İmâm Mâlik'ten istifade ettiği gibi, İmâm Mâlik de İmâm-ı Âzam'ın fıkıh hususundaki üstün bilgi ve bece-

20 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefti*, I, 111.

21 Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir, *İhtilâfu'l-fukahâ*. nşr. F. Kem, Beyrut ts., s. 2 vd; *Câmiu'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, VIII, 199-200.

22 Mâide, 5/3.

23 Seyyid Mehmed Nesîb, *Fıkh-ı Hanefinin Esâsâtı*, Dâru'l-Hükmeti'l-İslâmiyye Neşriyâtı Aded: 2, Şehzâdebaşı Evkâf Matbaası, İstanbul 1339, s.15-6.

risini takdir etmiş Medine'ye geldiği zamanlarda ondan istifade etmiştir. İmâm Şafiî ile İmam Ahmed arasındaki ilişkinin de bu minval üzere olduğuna baktığımızda müctehid imamlar arasında güçlü bir bağın olduğu görülmektedir. Nitekim onların asıl konularda bir ihtilafları olmadığı gibi kendi ictihadlarına dayanan fıkhî görüşlerde de üçte iki nispetinde birbirlerine muvafakat ettikleri belirtilmiştir.[24]

Dört mezhebin ihtilaf ettiği meselelerin büyük bir kısmı ihtiyatlı olana uyma veya kolaylıktan istifade esasından kaynaklanmış, bazısı takvayı esas alırken bazısı fetva ile amel etmeyi tercih etmiştir. İmâm Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân* adlı eserinde şeriatları farklı olmaları sebebiyle peygamberleri kötülemenin câiz olmadığı gibi, ictihad veya istihsan yoluyla istinbat ettikleri hükümlerin farklı olması sebebiyle müctehid imamların da kötülenmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Şârânî mezheplerin görüşleri arasında mukayese yapıp, *azimet* ve *ruhsat/şiddet* ve *hiffet* açısından bakıldığında onların her birinin görüşlerinin doğru olduğuna dikkat çekerek[25], insanın tâkatı nispetinde mükellef olup, amelleri nispetinde mükâfat olacağına işaret etmiştir.

Müslümanların onda dokuzunun dört mezhepten birine mensup olduğuna dikkat çeken Zâhid Kevserî, mezhepleri birbirine yaklaştırmaya çalışmanın "hâsılı tahsil" yolunda boşuna çaba sarf etmek olacağına işaret etmiştir. Kevserî, bu nevi çalışmaların seleften tevârüs eden fıkıh binasını yıkmaya ve ıslah adı altında ifsada sebep olacağını söyleyerek, Müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil eden kesimi; Hâricî, Râfizî ve mezhepsizlerden oluşan küçük grubun peşine takmayı düşünmenin büyük yanlış olduğunu açıklamıştır. O, bunun fitne ateşini körüklemekten başka bir netice vermeyeceğini açık bir şeklide ifade etmiştir.[26]

Âlimlerin çoğunluğu ihtilafın rahmet olduğu esasından hareketle bir Müslümanın ihtiyaç veya zaruret halinde ve belirli esaslara riayet etmek şartıyla mensubu olduğu mezhebin dışında diğer üç mezhepten birini taklid etmesinin câiz olduğunu söylemişlerdir.[27] Bazı fakihler, "avamın

24 Kevserî, *Makâlât*, s. 123.

25 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, s. 62.

26 Kevserî, *Makâlât*, s. 124.

27 Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrazâk Afîfî, Riyad 2003, IV, 279; İbn

belirli bir mezhebinin olmayıp, onun müftünün verdiği fetvaya göre amel etmesi gerektiğini" ifade etseler de, bu takdirde bir takım sakıncalı durumların ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede bir mezhebe mensup olmayan ümmî bir Müslümanın, bir vakit namazı bir mezhebe, başka bir vakit namazı ise, başka bir mezhebe göre kılmasının tenâkuz olacağından doğru olmadığı belirtilmiş ve böyle bir durumun benzerinin İslâm tarihinde görülmediğine dikkat çekilmiştir.[28]

Bir kimsenin muayyen bir mezhebe bağlı kalmaması durumunda kendi arzusuna göre müctehidlerin hükümlerinden ruhsat verilen hususları seçerek mükellefiyetini ortan kaldıran bir dereceye ulaşması mümkündür. Bu itibarla bir Müslümanın mezhebinin olmamasının sadece mezheplerin teşekkül etmediği ilk asırda mümkün olabileceğine dikkat çekilmiş ve dört mezhebin hükümlerinin kâfi derecede ortaya konulup, bunların sağlam bir şekilde öğrenme imkanından sonra Müslümanın muayyen bir mezhebi tercih ederek onu taklid etmesi gerektiği ifade edilmiştir. İbnü's-Salâh, kendilerinden sonra gelen Müslümanlardan daha faziletli ve daha çok ilim sahibi oldukları halde ashâb-ı kiramın ilmin tedvinine, usûl ve furuun kaidelerinin tespitine ve zaptına vakit bulamadıklarından dolayı bir Müslümanın sahâbenin müctehid zatlarından birinin ictihadına uymasını ve mezhebini taklit etmesinin câiz olmadığını ifade eder. Sahâbeden hiçbirinin kayıt altına alınmış, üzerinde karar kılınmış bir mezhebinin olmadığına dikkat çeken İbnü's-Salâh, mezhep imamlarının sahâbenin görüş ve ictihadlarına riayet ederek usûl ve ahkâmı ortaya koymalarından dolayı bir mezhebe tâbi olanın ashâb-ı kirama da tâbi olmuş olacağına işaret eder.[29]

Şehristânî ise, "avamın mezhebi yoktur, onun mezhebi müftünün mezhebidir" sözünü kesin hüküm kabul etme durumunda bunun dinî hayatta yanlışlara ve amellerin boşa gitmesine sebep olup, karışılık meydana getireceğine işaret ederek, ülemânın kişinin kendi mezhebinin dışında baş-

İmâm'l-Hâc, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, III, 451, Neveyî, *Adabu'l-fetva*, s. 75, Şaâdî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I, 125, 159, 162, Hâdimî, *Şerhu'l-Tarîkatî'l-Muhammedîye*, I, 110-111, İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, I, 139

28 Keşmîrî, Muhammed Enver Şah el-Hüseyin, *Fevzu'l-Bârî ala Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2005, I, 459

29 İbnü's-Salâh, *Edebu'l-müfti ve'l-müstefti*, I, 88

ka bir mezhebi taklide cevaz vermediğini ifade etmiştir.[30] Nitekim âlimler, bir mezhep mensubunun bir başka mezhebi taklid etmesi durumunda, insanın mükellefiyetini ortadan kaldıracak şekilde her mezhepten sadece ruhsatların alınmaması gerektiğini ifade ederek[31] telfik durumunda taklidin sahih olmadığını açıkça belirtmişlerdir.[32]

B) OSMANLI'DA HANEFÎ MEZHEBİNİN YERİ VE ÖNEMİ

Osmanlı'da gerek Müslümanların ibadet hayatında gerekse devletin resmi kurumlarında Hanefî mezhebinin eserleri hukukun temel kaynağını oluşturmuştur. Gerek Orta Asya'da gerekse Selçuklular devrinde Türkler arasında hâkim mezhep Hanefîlik olduğu için Osmanlılarda da Hanefî mezhebi genel kabul görmüştür. Önceden ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında Şeyh Edebâlî, Dursun Fakîh, Molla Karahisârî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi zatların medreselerde şer'î ilimlerin öğrenilip, öğretilmesine büyük ehemmiyet verdiklerinden özellikle devlet idaresi başta olmak üzere ibadet ve sosyal hayatlarını Hanefî mezhebinin esaslarına göre tanzim etmişlerdir. Meşhur Hanefî âlimi Hâfizüddîn Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (710/1310) *Menâr* isimli eserine yapılan Türkçe şerhin günümüze ulaşan bir nüshasının[33] 804/1402 yılına ait olması Osmanlı'nın ilk devirlerinden itibaren Hanefî mezhebinin yaygın olarak öğretilip, hayata geçirilmesi noktasında atalarının yolundan gittiğini göstermektedir.

Osmanlı'nın ilk devir âlimlerinden Molla Fenârî, tasavvuf noktasında Dâvûd-ı Kayserî ve Hacı Bayram-ı Velî'den feyz alıp şer'î ilimleri Anadolu, İran ve Mısır'da bulunan meşhur âlimlerden tahsil etmişti. Molla Fenârî, İznik medresesinde müderrislik yapan Hanefî fıkhının mühim eserlerinden olan Tâcüşşerîa el-Mahbûbî'ye ait *el-Vikâye* isimli esere ve Celâleddîn Ömer el-Habbâzî'nin el-Muğnî'sine şerh yazan Alâeddîn Ali Esved'den ders almıştır. Bursa medreselerindeki müderrisliğinin yanında kadılık ve müftülük vazifesine de deruhte eden Molla Fenârî, önceden telif

30 Şehristânî, *el-Milel*, I, 242.

31 Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftîve'l-müstefti*, s. 76; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 410.

32 Dimyatî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatta, *İânetü't-tâlibîn*, Mısır 1326, V, 219.

33 Bursa Harraçoğlu Kitaplığı, No: 697.

edilen Hanefî mezhebine ait önemli eserlere şerh ve haşiyeler yazarak Hanefî fıkhının geniş kesimler tarafından öğrenilmesine imkân sağlamıştır.[34]

Molla Fenarî, usûl-i fıkha dair otuz senede yazdığı belirtilen[35] *Fusûlü'l-bedâyi* isimli meşhur eserinde Hanefî mezhebinin usûl ilmine dair esaslarını geniş olarak açıklamakla kalmamış aynı zamanda yeri geldikçe Hanefî mezhebinin ve onun esaslarının diğer mezheplerden üstün olduğunu göstermeye çalışmıştır.[36]

Sultan II. Murad (v. 1451) zamanında Bursa kadısı Molla Yegân'ın (878/1473) verdiği bir hüküm ve bu hüküm etrafında meydana gelen tartışmalara baktığımızda Devlet-i Aliyye'nin baştan itibaren Hanefî mezhebinin esaslarına uyma noktasında büyük hassasiyet görmekteyiz. Bu hâdisede görüldüğü üzere ihtiyaç duyulan yerlerde Hanefî mezhebinde zayıf kabul edilen görüş bile olsa onunla amel edilmiştir. Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (968/1561) aktardığı şekilde Molla Yegân'ın verdiği bir hükme Molla Fenârî'nin oğulları "Senin verdiğin bu hüküm birçok kitapta yazılana muhalif" diyerek, itiraz etmesi üzerine meseleyi görüşmek üzere bir meclis toplanır. Mecliste Molla Yegân, "İmâm Züfer müctehidlerden mi" diye sorup, mecliste bulunanlardan "evet" cevabını alınca: "Ben davada, maslahat icabı onun görüşüyle hüküm verdim. Şayet verdiğim hükmü bozmaya gücünüz yetiyorsa bozun" demiştir. Hanefî mezhebinde zayıf olan bir görüşün kadının hükmüyle kuvvetli hale geleceğini bilen kişiler, aldıkları cevap karşısında bir şey yapamamışlardır.[37]

Söz konusu hâdise, Osmanlı'da Hanefî mezhebinin zayıf olan bir görüşünün bir maslahata mebni resmî otorite tarafından tercih edilebildiğini gösterdiği gibi, kadıların Hanefî mezhebinin esaslarına göre hüküm verirken hâricî bir otoritenin tesiri altında kalmadığını ve verdiği kararın İslâmî kaynaklar açışından başka âlimler tarafından tenkit edilebildiğini ifade etmektedir. Ancak zayıf görüşle amel istisnaî bir durum olup, böyle bir durumda salahiyet padişahta olduğundan bunun yasaklanması da müm-

34 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 22-29; Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul ts. s. 3-5; Âli Mustafa (Gelibolulu) Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1285, IV, 51-2.

35 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1267; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 5.

36 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi fî usûli'ş-şerâyi*, İstanbul 1289, I, 81; II, 111-115.

37 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 80.

kündür. Nitekim daha sonraki dönemlerde zayıf görüşe göre hüküm vermenin geçersiz olduğu belirtilmiştir.[38]

Hanefî mezhebine büyük ehemmiyet verilmesinin bir neticesi olarak Sultan II. Murad, İmâm-ı Âzam'ın hayatını anlatan İbnü'l-Bezzâzî el-Kerderî'nin (827/1424) *Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam* isimli eserinden herkesin istifade etmesi için Türkçeye tercüme edilmesini istemiştir. Eserin mütercimi Muhammed b. Ömer el-Halebî, söz konusu kitabın mukaddimesinde Allah Teâlâ'ya verdiği sayısız nimetlerden dolayı şükrederken; "(Allah Teâlâ bizi) ümmet içinde Ehl-i sünnet ve cemâat'ten kıldı. Ehl-i sünnet içinden İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (rahmetullahi aleyh) mezhebinden eyledi" diyerek Hanefî mezhebinden olmanın Allah'ın bir nimeti olduğuna işaret etmiştir. O, Sultan II. Murad'ın, ilim ve ulemâya hususiyetle de Hanefî âlimlere muhabbetinden dolayı böyle bir talepte bulunduğunu belirtir ve İmâm-ı Âzam'ın tâbiînden olduğuna dikkat çekerek onun diğer üç mezhep imamından faziletli olduğunu ifade eder.[39]

Osmanlı'da ibadetlerin yanında, muamelât (sosyal hayat), aile, idare ve hukuk sistemi mezhep esası üzerine bina edildiği için dinî hayat Hanefî mezhebine göre şekillenmiştir. Bu sebeple gerek devletin idaresinde gerekse ferdî ve sosyal hayatta mezhep, özellikle de Hanefî mezhebi büyük ehemmiyete haiz bir müessese olarak ön planda olmuştur. Bu çerçevede Osmanlı'nın ilk zamanlarından itibaren Hanefî mezhebinin dışından üç mezhepten birine intikal veya bir meselede onlardan birini taklit etmenin câiz olup-olmadığı meselesi âlimleri meşgul etmiştir.[40]

Molla Fenârî, intikal ve taklid mevzuunda kendisinden önceki Hanefî fakihlerin görüşlerini aktararak bu meselenin âlimler arasında ihtilaflı olduğuna dikkat çeker. Molla Fenârî, Şafiî mezhebinden Hanefi mezhebine veya aksine, genel olarak intikalin câiz olduğunu ancak, dünyevî bir maksatla başka bir mezhebi taklit etmenin dinen büyük vebal olduğunu belirtir. Fenârî ayrıca bazı Hanefî âlimlerin bir zaruret durumunda bir başka mez-

38 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, İBB. A.K. Yz. No: 830, İstanbul 1084, v. 81a.

39 el-Halebî, Muhammed b. Ömer, *Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam Tercümesi*, Süleymaniye Ktb. Nuruosmaniye Koleksiyonu nr: 02615, v.1a-4b.

40 Hâdimî, Ebû Saîd, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 110-111.

hebi taklit yerine Hanefi mezhebinde azimet kabul edilen ile değil de ruhsat ile amel edilmesinin daha doğru olduğunu söylediklerine dikkat çeker.[41]

Fatih Sultan Mehmed devrinde genç yaşta sahn-ı seman medresesinde müderrislik yapıp Sultan II. Bâyezid devrinde ise Bursa müftüsü olan Ahmed Müftipaşa (927/1521), kaleme aldığı ve padişaha ithaf ettiği eserinde Hanefî mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü anlatır. Aynı zamanda Fatih'in hocalarından olan ve İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğlu olan Müftipaşa[42] söz konusu risalesinde, öncelikle Hanefî âlimlerin yoluna tâbi olma nimetinden dolayı Allah'a hamd edip, İmâm-ı Âzam'ın ictihattaki dirayetini ve onun mezhebine tâbi olmanın faziletine dikkat çeker.

"Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadis-i şerifini zikreden Müftipaşa, mühim bir ihtiyaç durumunda ve mukallidin sahih bir gaye ve şer'i mazeret ile başka mezhebe intikalini câiz görür. Bununla birlikte o, Hanefî mezhebini tercih mevzuunda ayrı bir bölüm açarak İmâm-ı Âzam'ın daha faziletli olduğuna dair akli ve nakli delilleri zikreder. İmâm-ı Âzam'ın ictihatlarının özellikle İmâm Şâfiî'nin ictihatlarına göre daha üstün olduğunu göstermek için misaller veren Müftipaşa, bir sultanın büyük günah işlemesi veya küçük günahta ısrar etmesi durumunda İmâm Şâfiî azline cevaz verirken, İmâm-ı Âzam'ın bunu tecviz etmediğine işaret eder. Bu nevi günahları sultanların ekserisinin işlemesi sebebiyle Şafiî'ye göre azledilmiş mevkiine düştüklerini ve bu takdirde de infaz edilen hükümlerin geçersiz olması gibi bir durumun ortaya çıktığını ifade eden Müftipaşa, devrin padişahı II. Bâyezid'in bütün mezheplere göre halife olduğunu belirtir.[43]

C) PADİŞAHIN FARKLI İCTİHADLARDAN BİRİNİ TERCİH SALAHİYETİ

İslâm hukukuna göre padişah/halife, Kur'ân ve Sünnet'e muhalif olmamak kaydıyla ihtiyaca göre yeni kânunlar koyabildiği gibi müçtehitlerden birinin görüşünü veya mezhep âlimleri arasında ihtilaflı olan gö-

41 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi fî usûli'ş-şerâyi*, II, 435.

42 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 178.

43 Müftipaşa, Ahmed b. Hızır Bey, *Tahkîkü'l-esrâr ve tenvîrü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktb. Ayasofya Koleksiyonu, Nr: 00970, v. 1b, 17b, 23b-29b, 30a-41a.

rüşlerden birini tercih ederek ülke genelinde onunla amele edilip hüküm verilmesini emredebilir.

İslâm'da kaza (yargı) esasen doğrudan halife tarafından yerine getirilmesi gereken bir vazifedir. Zira Asr-ı saâdet'te Resûlullâh (s.a.v.) yasama ve yürütmeyle beraber yargı vazifesini de ifa etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde[44] beyan edildiği şekilde, Hz. Peygamber Müslümanlar arasında meydan gelen ihtilaflarda hüküm vermiş, sahâbîler aralarında bir ihtilaf olduğunda onun muhakemesine müracaat etmişlerdir. Dolayısıyla İslâm'da ilk kadılık görevini ifa eden Hz. Muhammed (s.a.v.) dir. Resûlullâh kendisi hüküm verdiği gibi İslâm ülkesinin çeşitli bölgelerine kadılar da tayin etmiştir. Hulefa-yi Râşidîn de aynı şekilde kendileri hüküm verdikleri gibi kadılar da görevlendirmişlerdir. İslâm ülkesinin genişlemesiyle birlikte özellikle Hz. Ömer zamanında yargı teşkilatının temelleri oluşturulmuş, yargı usûlü sistemleştirilmiş, idarî görevli vâlilerden ayrı olarak kadılar tayin edilmiştir.[45] İslâm ülkesinin genişlemesiyle halifeler devlet işlerindeki meşguliyetlerinden veya muhakeme usûlüne tam vakıf olamamalarından dolayı yargı görevi daha sonraları tamamen kâdıların üzerinde kalmış, halifeler sadece kadıları tayin etmekle iktifa etmiştir.[46]

Padişah/halife, müctehid için gerekli olan vasıfları haiz olması durumunda ictihad edebileceği[47] gibi fakihlerden birisinin görüşünü tercih ederek ülke genelinde tatbikini zorunlu kılabilir. Hz. Osman, hac esnasında Mina'da namazı dört rekat kılınca, Abdullah b. Mes'ud ona itiraz ettiği halde kendisi de iki rekat kılmayıp dört rekat kılmıştı. Bunun üzerine; "Hem Hz. Osman'ın yaptığını tenkit ettiniz hem de kendiniz dört rekat kıldınız" sorusuna: "Halifeye muhalefet, büyük bir şerdir"[48] diyerek halifenin tercihine itaatin lüzumlu olduğunu ifade etmiştir.

Mecelle'nin mazbatasında; "Farklı ictihadların bulunduğu meselelerde imâmü'l-müslimîn hazretleri, hangi kavil ile amel olunmak üzere

44 Nisâ 4/65; Mâide 5/44, 48; Nûr, 24/51.
45 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s.132; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 220.
46 Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 283.
47 Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333, s.163.
48 Ebû Dâvûd, "Menâsik"76.

emrederse mucebince amel olunmanın vacip olduğuna" dikkat çekilmiştir. Bu husus, Mecelle'de ise şöyle yer almıştır:

"Bir müctehidin bir hususta reyi, nâsa (insanlara) erfak ve maslahat-ı asra evfak olduğuna binâen, anın reyi ile amel olunmak üzere emr-i sultânî sadır olsa, ol hususta hâkim, ol müctehidin reyine münâfî, diğer bir müctehidin reyi ile amel edemez. Ederse hükmü nâfiz olmaz."[49]

Söz gelimi nikâhın geçerli olması için velinin izninin şart olup olmadığı meselesi fakihler arasında ihtilaflı olup İmâm-ı Âzam'a göre şahitlerin bulunması şartıyla velinin izni olmadan bir kadının evlenmesi geçerli olduğu[50] halde, Osmanlı'da İmâm Muhammed'in görüşü tercih edilerek kadılar, velinin izni olmayan nikâhı kabul etmemekle[51] emrolunmuşlardı. Ebussûd Efendi'nin Ma'ruzât'ında bu hususta şöyle denilmektedir:

"951 tarihinde kudât (kâdılar) veli izinsiz nikâhı kabul etmemekle me'murlardır. Bu surette vaktin hâkimi: "Rivayet ve akval (görüşler) muhteliftir. Ben dahi kavl-i âhar ile amel edüp, sıhhat-i nikâha hüküm câizdir" deyü hüküm eylese hükmü nafiz olur mu? el-Cevab: Memnu olur, câiz değildir. Zira kudâtın velâyeti, sahib-i hilâfetin (halifenin) izn u icâzetinden müstefâddır. Ve hem esahh-i akval (görüşlerin en doğrusu) ile hükme me'murlardır ve hilâfiyâttan mahcurdurlar."[52]

Padişahın fakihler arasında ihtilaflı olan hükümlerden birini tercih etme salahiyeti bulunduğuna işaret eden Ebû Said Hadimî, duhan (tütün/sigara) meselesinde olduğu gibi, sultanın onun mahzurlu olduğuna dair görüşü tercih edip yasaklamasıyla, sigara içmenin haram olduğuna dair görüşün daha kuvvetli hale geleceğini ifade etmiştir.[53]

Mecelle'nin mazbatasında aynı hususa dikkat çekilerek imâmül-müslimîn'in (padişahın) ictihâdi hükümlerden birini tercih ederek, amel olunmasını emretmesi durumunda mucebince amel edilmesinin va-cip olduğu hatırlatılmıştır. Bu husus ilgili maddede şu şekilde ifade edil-

49 Mes'ud Efendi, *Mirât-ı Mecelle*, İstanbul 1302, s. 8, 715.

50 Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsîn Fahrüddîn Hasen el-Özkendî, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, (Fetâvâ'l-Hindiye'nin kenarında), Mısır 1310, I, 334-5.

51 *Budin Kâmînnâmesi*, İBB. A.K., Yz. K0040, v. 66a.

52 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, v. 81a.

53 Hâdimî, Ebû Said Muhammed, "*er-Risâletü'd-dühâniyye*", İBB. A.K. Yz. 0667-05, v. 28b.

miştir: "Bir müçtehidin bir hususta görüşü, insanlara daha uygun, asrın maslahatına daha muvafık olduğuna binâen, onun görüşü ile amel olunmak üzere emr-i sultânî sadır olsa, ol hususta hâkim, ol müçtehidin görüşüne münâfi diğer bir müçtehidin görüşüyle amel edemez. Ederse hükmü nâfiz olmaz."[54]

D) FIKIHTA DÖRT MEZHEBİN GEÇERLİLİĞİ

Osmanlı'da ilim ve medrese hayatının şekillenmesi, kendinden önceki Selçuklular ve Abbâsîler gibi İslâm devletlerinin tedris ve talim geleneğinin devamı şeklinde olmuştur. Gerek Abbâsîler gerekse Selçuklular devrinde medreselerdeki dinî eğitimi genel manada dört mezhep esası üzerine kurulmuştur. Selçuklular genelde Hanefî mezhebinden olmakla birlikte diğer üç mezhebe karşı hoşgörüyle yaklaşmışlar ve medreselerde söz konusu mezheplerin tedrisine müdahalede bulunmamışlardır. Nizamiye medreselerinde dört mezhebe göre ayrı ayrı dersler verilirken sadece Hanefî veya Şafiî mezheplerine göre ders veren medreseler de bulunmaktaydı. Mesela Sivas'taki Gök Medrese'yi vakfeden Sahip Ata, medresede Şafiî bir müderrisin ders vermesini şart koşmuş, bu mezhepten ehil biri bulunmaz ise Hanefî bir müderrisinin ders verebileceğini belirtmiştir.[55] Amasya'da Selçuklu emirlerinde Halifet Gâzi'ye (v.1232) ait kendi ismini taşıyan medresesinin vakfiyesinde ise müderris ve talebenin Hanefî mezhebinden olması şartı aranmıştır. Altun-Aba medresesinde ise talebenin Hanefî veya Şâfiî olması şartı aranırken, Karatay Medresesi'nin vakfiyesinde dört Sünnî mezhepten birisine mensup talebenin kabul edileceği ifade edilmiştir.[56]

Osmanlı'da, dört fıkhî mezhep hak kabul edildiğinden mensupları arasında mücadele ve biri birine taarruz doğru bulunmamış, bir mezhep imamının ictihadının kesin doğru olduğuna dair bir delilin olmadığı ve her müctehidin hata etme ihtimalinin bulunduğu[57] genel manada kabul gör-

54 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm fi şerhi Mecelle-i Ahkâm*, IV, 602; Mes'ud Efendi, *Mirât-ı Mecelle*, s. 8, 715.

55 Sadi Bayram-Ahmet Hamdi Karabacak, "Sahib Ata Fahrüddîn Ali'nin Konya, İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, Sy: XIII, Ankara 1981, s. 53.

56 Refet Yinanç, "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, Sy: XV, Ankara 1982, s. 8-9.

57 Hâdimi, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 142, 159.

müştür. Bu sebeple Müslümanlar arasında mezhepten kaynaklanan bir karışıklık veya huzursuzluk meydana gelmemiştir. Osmanlı'da ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi hâkim olsa da, genelde dört mezhepten birisini taklid, meşru kabul edildiğinden İslâm'ın gerek itikad, gerekse amel noktasında hayata geçirilmesi mezhepler üzerinden olmuştur.

Birgivî Mehmed Efendi, halk tarafından büyük beğeni ile okunan *Vasiyetnâme* adlı eserinde mezhep başlığı altında önce; "Erkek kadın her mü'mine lazımdır ki, itikatta ve amelde mezhebini bile" diyerek bir Müslümanın mezhebini bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Birgivî daha sonra: "Ebû Hanife mezhebi haktır, gayri (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) batıldır demeye, belki diye: Ebû Hanife mezhebi haktır, hata ihtimali vardır, gayri mezhepler, hatadır hak olma ihtimali vardır" diyerek, Hanefîliğin dışındaki diğer üç mezhebin batıla nispet edilmesini doğru bulmamıştır. Hanefî mezhebinin ilk teşekkül eden mezhep olması itibariyle daha faziletli olduğunu ifade eden Birgivî, dört mezhebin amelî bazı hususlarda ihtilaf etmesinde dinen bir sakıncanın bulunmadığını ve bunun ümmet için rahmet olduğuna işaret etmiştir. Anadolu'da yaygın olan mezhebin Hanefîlik olduğuna dikkat çeken Birgivî, dört mezhebin de itikatta Ehl-i sünnet ve cemâat olması sebebiyle her birine tabi olmanın câiz olduğunu ifade etmiş ancak, kendisinin Hanefî mezhebinin sevabının daha çok olduğuna inandığını belirtmiştir.[58]

Amelî mevzularda ehliyetli bir müçtehidi taklit etmenin ehemmiyetine dikkat çeken Birgivî, ictihad devrinin bitmesinden sonra uzun zaman geçtiğinden dolayı, taklid edilen müctehidin mezhebinin iyi bilinmesi gerektiğine işaret eder ve her kitap ve âlimin verdiği hükümle amel etmenin câiz olmadığını belirtir. Birgivî, bir müctehidin taklit edilebilmesi için onun içtihatlarının güvenilir âlimler tarafından nakledilip, tedavülde olan muteber kitaplarda bulunmasını ve söz konusu kitapları mütalaa edip onlardan hüküm çıkarmaya gücü olan, ilminde ve amelinde kendisine güvenilen âdil bir âlim tarafından bunların bildirilmesi gerektiğini ifade eder.[59]

Bilindiği gibi ilk devirlerde dört mezhebin dışında Cafer-i Sâdık (148/765), İbn Ebî Leylâ, Süfyân-ı Sevrî (161/778) ve Evzâî gibi müctehid

58 Birgivî, *Vasiyetnâme*, v. 18a-19b, a. mlf. *Risâle-i Birgivî*, s. 27; Kadızâde Ahmed Efendi, *Cevhere-i Behiyye*, s. 131-5.

59 Birgivî, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye ve Şerîsetü'l-Ahmediyye*, s. 176-7.

âlimler de bulunmaktaydı. Ancak onlar, ictihada ehil olduğu halde görüşleri, tedvin edilmemiş veya kitaplarda yer alarak sonraki nesillere sahih bir şekilde ulaşmamıştır. Birgivî, bir müctehidin taklit edilebilmesi için onun görüşlerinin sağlıklı bir şekilde tedvin edilip, kitaplarda yazılarak, sonraki nesillere sahih olarak ulaşmasını önemli görmekle, söz konusu âlimlerin, yani dört mezhebin dışındaki müctehidlerin taklidinin câiz olmadığına dikkat çekmiştir.

Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, "Dört mezhep üzerine cümle verilen fetvâlar, bidattir, Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) zamanında yok idi" diyene şer'an ne lazım gelir" diye sorana; "Ta'zîr-i şedîd olunduktan sonra, aklı var ise şüphesi hallolmak lazımdır"[60] şeklinde cevap vermiştir.

Mezheplerin bir kısım hükümleri zan ifade eden ve hata ihtimali bulunan ictihatlara dayanmakla birlikte hükümlerinin hepsinin hakka, adalete muğayir ve mutlak surette hata olduğunu söylemek caiz olmayıp özellikle kişinin taklit ettiği mezhebin doğru olduğuna inanması gereklidir. Çünkü mezheplerin hepsi, Kur'ân, Sünnet, icmâ-ı ümmet ve kıyâs-ı fukahâya isnat ettiğinden bu dört menbadan çıkan mezhebe "hakka ve adâlete muğayirdir" demek doğru olmaz. Özellikle mezhebin sarih ve kat'î delillere dayanan hükümlerinin hataya ihtimali bulunmayıp bunlar, ayn-ı hak (bizatihi hak) ve adl, ayn-ı savab (doğru) ve ayn-ı maslahât-ı âmmedir.[61]

Fıkhî mezheplerin istikrar kazanmasından sonra İslâm âleminin genelinde olduğu gibi Osmanlı'da da dört mezhebin dışında kalan görüş ve ictihatlara itibar edilmediğinin önemli örneklerinden birisi üç talakın bir anda söylenmesi durumunda bunun üç talak olduğunun kabul edilmesi meselesidir. Osmanlı'nın ictihat salahiyetine haiz âlimlerinden Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-acizi'l-fakîr* isimli eserinde bu meseleyi geniş olarak inceler ve böyle bir durumda üç talak veren kişinin talakının bir talak sayılmasına dair görüşün delillerinin son derece zayıf olduğunu belirtir. İbnü'l-Hümâm, sahabe, tâbiîn ve sonraki imamların cumhurunun böyle bir talakı üç olarak kabul ettiklerini ve bu hususta sahabe devrinde icma oluştuğunu hatırlatır.

60 Ebussuûd Efendi, *Fetvâlar*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 212, s. 234.

61 Nesib, *Fıkh-ı Hanefînin Esâsâtı*, s. 7.

İbnü'l-Hümâm, Hz. Ömer'in aynı anda birden verilen üç talakı, bir talak değil de üç talak olarak geçerli kıldığı zaman sahabenin hepsinin buna mutabakat ettiğine dikkat çeker ve yanlış bir hükme sahabenin muhalefet etmemesinin mümkün olmadığını ifade eder. İbnü'l-Hümâm, icmaın şer'î meselelerde kesin bir hüccet olduğunu hatırlatır ve icma ile sabit olan bir hüküm hakkında birkaç kişinden farklı rivayet gelmesinin bir kıymetinin olmadığını söyler. O, sahabenin son zamanlarda bu hususta neshedici bir delilin varlığına veya söz konusu hükmün illetinin ortadan kalktığına dair bir bilgisinin bulunmasının mümkün olduğuna işaret ederek Hz. Ömer'in uygulamasının bu yönde daha önceden var olan bir delile dayanmasını mümkün görür.[62] Aynı anda verilen üç talakın bir talak sayılmasının ictihattan kaynaklanan bir ihtilaf olarak görülemeyeceğini, söz konusu mesele hakkında kesin delil olmasından dolayı ictihada mahal bulunmadığını belirten İbnü'l-Hümâm, bir hâkimin tek lafızla verilen üç talakın bir talak olduğuna dair hüküm vermesi durumunda bu hükmün geçersiz olacağını ifade eder.[63]

Osmanlı hâkimiyetindeki Filistin'in meşhur âlimlerinden Hayreddîn er-Remlî (1081/1671), İbnü'l-Hümâm'dan yaklaşık bir asır sonra ona atıfta bulunarak aynı anda tek lafızla verilen üç talakın, üç talak olarak kabul edilmesinin bütün beldelerdeki meşhur ulemânın ortak görüşü olduğuna dikkat çeker. *el-Fetâva'l-Hayriyye* isimli fetva kitabında bu görüşe muhalif fetva ve hüküm verilmesinin doğru olmadığını ifade eden Remlî, böyle bir görüşün sonradan sahih hale gelemeyeceğini belirterek dört mezhebe muhalif olan bu görüşle amel etmenin caiz olmadığını belirtir. Remlî; Kitap, Sünnet ve icmaa muhalif bir hususun âlim veya hâkimlerin görüşleriyle doğru hale gelmeyeceğini belirterek Şîa, Zâhiriyye ve Hanbelî mezhebinden (İbn Teymiye gibi) bazılarının sahabenin icmaına muhalif görüş ileri sürmesinin geçersiz olduğunu açıklar.[64] O, icma ile sabit olmasından

62 Benzer açıklamalar için bkz: Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamûsu*, II, 208.

63 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî, Beyrut 2003, III, 450-55.

64 Son devir Osmanlı ulemâsından Zâhid el-Kevserî, söz konusu meselede cumhura muhalif olarak tek lafızla verilen üç talakın bir talak kabul edilmesi yönünde görüş beyan eden İbn Teymiyye ve kişileri ciddi manada tenkit etmiştir. O, Kur'an, Sünnet ve ümmetin fakihlerinin ittifak ettikleri bir meselede muhalif görüş açıklamayı cehl-i mürekkep olarak görmüştür. (*el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk*, Kahire 1994, s. 22-39.)

dolayı bu meselede ictihada yer olmadığını ifade ederek dört mezhepten birine tâbi olmanın lüzumuna ve ehemmiyetine işaret etmiştir.[65]

Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, mezhep ile alakalı bir fetvâsında, öncelikle mezhep konusunun ciddiyetine dikkat çekmiş ve bu konuda isteni-len bir fetvaya şu şekilde cevap vermiştir:

> "Zeyd, Amr'a ne mezheptensin? dedik de Amr, "kazgan içinde kaynayan nohut mezhebinden" dese ne lazım gelir? el-Cevâb: Zeyd'in, Amr'a mezhebini sormaktan muradı, Amr'ı istihzâ ve hezl veyahut teçhil ve tahkir ise Amr dahi onun için hezl tarikiyle cevap verdi ise ikisi dahi lağv söylemişler, istiğfar lâzımdır."[66]

Osmanlı'da amelde dört mezhebin dışına çıkmak bî-mezheb yani mezhepsizlik olarak değerlendirilmiş ve böyle bir durumun yaygınlık kazanmasına müsaade edilmemiştir. Söz gelimi 978/1571 yılında Diyarbakır Beylerbeyi'ne gönderilen bir emirde o havalide meskün olan Daşni ve Şeyhân aşiretleri arasında yol kesip fesat çıkaran ve namazı terk eden, mezhepsiz bir kesim olduğu bildirilerek söz konusu aşiretin bunlardan men edilerek itaat altına alınması istenmiştir.[67]

Bir Müslümanın dört mezhepten birini taklid etmek zorunda olduğuna işaret eden Ebussuûd Efendi, "Zeyd'e, dört mezhepten İmâm-ı Âzam'ın mezhebini niçin tercih ettin" denilse ne veçhile cevap vermek gerektir" şeklindeki suale, "Onun mezhebi cümle mezhepten daha sahihtir, onun için tercih ettim" demek gerektir" diye cevap vermiştir.[68]

Dört mezhep ile alakalı olarak bir Müslümanın "ictihadî meselelerde kendi mezhebinin görüşünün hak, ancak hata ihtimalinden hali olmadığına, muhalif mezheplerin görüşünün ise hata, ancak doğru olma ihtimalinin bulunduğuna inanmasının" doğru bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir. Bu noktada doğru veya yanlışa uzaklık ve yakınlık noktasından farklı mertebelerin olduğuna işaret edilerek bu ihtimallerin, hükümlerin ve delillerin tafsilatını bilen âlimler tarafından anlaşılabileceğine atıfta bulunulmuş ve

65 er-Remlî, Hayreddîn b. Ahmed, *el-Fetâva 'l-Hayriyye*, el-Matbaatü'l-kübra'l-mîriyye, Mısır 1300, I, 43-4.

66 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, II, 170b.

67 B.O.A. A. DVNSMHM. 00012.0435.

68 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, II, 187b.

mukallidin kendi mezhebinin görüşünün daha evlâ olduğuna inanması gerektiği belirtilmiştir.[69]

C) HANEFİLİĞİN DIŞINDA DİĞER ÜÇ MEZHEBİ TAKLİD

Kânûnî Sultan Süleyman devrinin Şeyhülislâmlarından olan Çivizâde Mehmed Efendi (954/1547), Hanefî mezhebinde bulunan bir kimsenin zaruret durumunda ibadete taalluk eden bir meselede Şafiî mezhebini (teşeffu' etmesi) taklit etmesine bazı âlimlerin cevaz verdiğine dikkat çekerek bunun câiz olduğuna işaret etmiştir.[70] Ancak o, bir başka fetvâsında İmâm-ı Âzam'ın ilmi kimden ve hangi yolla aldığını bilmeyen kimsenin İslâm'ının sahih ve şahitliğinin makbul olmadığını ifade ederek bu mezhebin ehemmiyetine dikkat çekmiştir.[71]

Osmanlı devrinde oldukça meşhur olan Kâdîhân Mahmûd Özkendî'ye (592/1196) ait Fetevâ-yı Kâdîhân (Fetâvâ'l-Hâniyye) isimli eserde müftülerin Hanefî âlimlerinin görüşlerine uygun fetvâ vermeleri gerektiği şöyle ifade edilmiştir:

"Zamanımızda bizim (Hanefî) müftülerinden bir mesele hakkında fetvâ istendiğinde ve bir olay sorulduğunda, eğer o mesele hakkında bizim imamlarımızdan Zâhiru'r-rivâye'de ihtilafsız bir hüküm nakledildiyse, müftü onların kavliyle fetvâ verir, o iyi bir müctehid bile olsa onların görüşüne muhalefet edemez. Çünkü hak, bizim imamlarımızla beraber olup onları aşmaz. Müftünün ictihattaki derecesi de onların derecesine ulaşamaz. Onların görüşüne muhalefet edenlerin kavline bakılmaz ve delilleri kabul edilmez. Zira bizim söz konusu âlimlerimiz, delilleri iyice anlamışlar, sahih ve sabit olan ile olmayanı birbirinden ayırmışlardır."[72]

Osmanlı Devleti'nin genişlemesinden ve özellikle de Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebe mensup Müslümanların belirli bir yekün teşkil etmesinden sonra Şafiî, Mâlikî ve Hanbelîlere kendi mezhebinin görüşüne göre hüküm verilmesi esası kabul edilmiştir. Yavuz Sultan Selim,

69 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, II, 170a; İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 2005, s. 452; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 140.

70 Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, *Fetevâ Risalesi*, İBBA.K. Yz. K. 26, v. 49b.

71 *Mecmuâtü'r-resâil*, İBB. A.K. Yz. K 017, v. 75a.

72 Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, (Fetâvâ'l-Hindiye'nin kenarında), I, 2-3.

Mısır seferinde dört mezhep kadısını, huzuruna kabul ederek, onları taltif etmiştir.[73] Osmanlının bazı büyük şehirlerine farklı mezheplerden kadılar tayin edilmiş, ancak toplumun diğer fertleriyle alakalı olan hükümlerin, beldenin padişah tarafından tayin edilen Hanefî kadısı tarafından tasdik edilmesi istenmiştir.[74]

Osmanlı'da şartların zorlaması veya önemli bir menfaatin temini durumunda Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşleri esas alınarak fetvâ hüküm verildiği de olmuştur. Mesela Kânûnî Sultan Süleyman devrinde bir erkeğin mutlak manada kaybolup, on-on beş sene geçtiği halde kendisinden haber alınamaması durumunda mahkemeye müracaat edilerek, kadı vasıtasıyla malının satılmasının câiz olup-olmadığı konusunda Ebussuûd Efendi'den fetvâ istenmiştir. Hanefî mezhebinde kaybolan kişinin malının yalnızca fesada kabil olması durumunda satışı câiz olduğu halde Ebussuûd Efendi, buna cevaz vermiş ve daha sonra bu fetvâ, ma'ruzât arasına alınarak, ülke genelinde uygulanan kânun haline getirilmiştir.[75]

Aynı şekilde 18 Rebiülevvel 948 (1541) tarihinde Ayıntab (Antep)'de bir kadın mahkemeye gelerek, kocasının yedi yıldır kayıp olduğunu, hayatı ve ölümü veya bulunduğu yer mevzuunda bir malumat olmadığını, ayrıca nafaka ve giyecek de bırakmadığını belirterek nafaka ve kisveye muhtaç olduğunu bildirmiştir. Şahitler, söz konusu kadının kocasının yedi yıldır gaybet-i mutlaka ile kayıp olduğunu, hayatı, memâtı ve mekânına dair bir malumat bulunmadığını ifade etmeleri üzerine bu durum şer'iyye siciline kaydedilmiştir. Hanefî mezhebine göre kocası kaybolan kadının uzun müddet beklemesi gerektiğinden zikrolunan kadın, İmâm Şâfiî'nin mezhebine tâbi olarak nikâh akdinin feshini istemiş ve mahkeme de Şafiî mezhebinin göre nikâhın feshine hükmetmiştir.[76]

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin, insan hayatına son vermek gibi mühim bir mesele söz konusu olduğunda dört mezhepten biriyle amel edil-

73 Haydar Çelebi, *Ruznâme*, v. 152b.

74 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Mecelle-i Ahkâm*, Beyrut 2003, IV, 602-3.

75 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi aleyhirrahme*, I, 127a-b; Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, v. 39a-40b; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 603.

76 *Şer'iyye Sicilleri*, nşr. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1988, I, 290, 305.

mesine cevaz verdiği anlaşılmaktadır. O, küfrü lazım gelen bir kimsenin küfrünün an itikadin (inanarak) değil ise tecdîd-i iman ile katilden halas olacağını, ancak küfrün an itikadin olması durumunda bunun zındıklık olduğunu ve kendisine had cezası verildikten sonra bilittifak tevbesinin kabul olunmayıp katl olunacağına dikkat çekmiştir. Ebussuûd Efendi, bu hükmün İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve İmâm Ahmed b. Hanbel'e göre olduğunu, İmâm-ı Âzam katında ise böyle bir kimsenin tevbe ve tecdid-i iman ile katilden halas olacağını zikrederek, Osmanlı Devleti'ndeki kâdıların 944/1537 senesinde her iki görüşe riayet ile emrolunduklarını hatırlatmıştır. Hanefî mezhebi imamlarından, dinden çıkan kimselere verilecek hüküm mevzuunda farklı rivayetler[77] olduğundan Ebussuûd Efendi, yerine göre müçtehitlerden birinin görüşüyle amel edilmesinin câiz olduğuna dikkat çekmiştir. O, "kelâm-ı habis (küfür söz) kendisinden sadır olan kimseden salâh-ı hâl, hüsn-i İslâm ve sıhhat-i tevbe görülürse, İmâm-ı Âzam'ın görüşüyle amel olunup ta'zir ve hapisle iktifa edilmesini, değilse sâir imamların görüşleriyle amel edilip katledilmesi gerektiğini" belirtmiştir.[78]

Baştan itibaren Hanefî imamlar, bir mesele hakkında hüküm vermek için öncelikle Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet ve sahâbe kavlinden delil aramışlar, bunlarda bir delil bulamadıkları takdirde, gerekli şartlar dâhilinde ictihad yapma yoluna gitmişlerdir. Sonradan gelen Hanefî fakihler ise, Hanefî imamların ittifak ettiği hususlarda onlara uyma, ihtilaf ettikleri meselelerde ise onların görüşlerinden birini tercih edip onların görüşlerinin dışına çıkılmaması esasına göre hareket etmişlerdir. İmâm-ı Âzam, İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinin dışına çıkılmaması esasının kabulünde, yaşadıkları asır, sahip oldukları ilimler ve ictihada ehil olma gibi hususiyetleri sebebiyle sonraki âlim/kâdı/müftüye nispetle onların doğru hükmü vermeye daha ehil olmaları müessir olmuştur.[79]

Osmanlı'da âlimler, Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhepten birisine göre fetvâ vermekten mümkün olabildiğince uzak durmaya çalış-

77 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, nşr. Abdullah N. Ahmed, Beyrut 1995, III, 501.

78 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, v. 83b.

79 Sadruşşehîd, Ebû Hafs Hüsamüddîn el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, thk. Muhyi H. es-Serhan, Bağdat 1977, I, 190-1.

mışlardır. Bu duruma mezhep taassubu olarak değil de mahkeme kararının istikrarı ve hukuk birliğinin sağlanması açısından bakmak gerekir. Zira aynı mesele hakkında kâdıların farklı farklı hükümler vermesi ülkede, hak ve adaleti tartışılır hale getirerek, mahkemelere olan güvenin zedelenmesine, dolayısıyla devletin siyasi otoritesinin ve istikrarının bozulmasına sebebiyet vermesi mümkündür.

Osmanlı'da hukukî karmaşaya sebep olmayan ve ciddi bir zaruretin bulunduğu durumlarda diğer üç mezhepten birine göre fetvâ verme yoluna nadir de olsa gidilmiştir. Osmanlı Devleti'nde bu nevi fetvâlar, Hanefî mezhebinin görüşlerine büyük bir hassasiyetle uygun olarak verilen binlerce fetvânın yanında çok az olup tespit edebildiğimiz kadarıyla adetleri birkaç fetvâyı geçmemektedir. Söz konusu fetvâlarda bir başka mezhebin görüşüne göre bir meseleye cevaz vermek için mühim bir kamu maslahatı, insan hayatı veya bir şahsın ciddî manada mağduriyeti gibi mühim hususlar dikkate alınmıştır. Nitekim yukarıda verdiğimiz fetvâların birinde kaybolan kişinin akarının uzun müddet boş kalması sebebiyle kamunun bundan istifade etmekten mahrum kalması, diğerinde ise uzun müddetten beri kaybolan kocanın hanımının maişet sıkıntısı çekmesidir.

Osmanlı'da mühim bir maslahat veya zaruret olmadığı müddetçe Hanefî olan bir Müslümanın bir başka mezhebe geçmesi veya Hanefî mezhebinin dışından bir başka mezhebe göre hüküm veya fetvâ verilmesi tercih edilmemiştir. Anadolu'daki Müslümanların Hanefî mezhebine mensup olmalarından dolayı Ebussuûd Efendi fetvâlarında "Diyâr-ı Rum'da Şafiî mezhebine göre hüküm veren kadıların hükümlerinin nafiz olmadığını ve kadıların buna izninin bulunmadığını ifade etmiştir.[80] Ayrıca kocası kaybolan ve Şâfiî mezhebine geçen bir kadının daha sonra kocasının gelmesi durumunda hükmün nasıl olacağı konusunda fetvâ istendiğinde de bu husus açıkça ifade edilmiştir. Ebussuûd Efendinin fetvâlarında söz konusu mesele ve cevabı şu şekilde yer almıştır:

"Kaybolan Zeyd'in hanımının nafakaya aczi zahir olup, teşeffü (Şafi'î olmak) edip, Şâfi'î kâdısı tefrik edip, başka bir kocaya varup, daha sonra Zeyd gelse, şer'an zevcesini geri almaya kâdir olur mu? el-Cevab:

80 Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, I, 228b.

"Teşeffü hususu bu diyarda (Anadolu'da) cârî olmaya" deyû men'i sultanî (padişahın yasağı) vârid olmuştur."[81]

Bununla birlikte Osmanlı devrinde âlimlerin çoğu, dört mezhepten birine mensup olan bir Müslümanın lüzumu halinde, belirli esaslara riayet ederek diğer üç mezhepten birini taklit etmesini câiz görmüşlerdir.[82]Ancak bir Müslümanın başka bir mezhebi taklit ederken, insanın mükellefiyetini ortadan kaldıracak şekilde her mezhepten sadece ruhsatların alınmaması gerektiğini ifade ederek[83] telfik durumunda taklidin sahih olmadığını açıkça belirtmişlerdir.[84]

Dört mezhepten birine mensup olan bir Müslümanın diğer üç mezhepten birine mensup olan imama uyma mevzuundaki görüşleri İbn Âbidîn (1252/1836) şu şekilde hülasa etmiştir:

"Muktedinin kendi mezhebine göre namazını bozacak bir şeyin imamdan sadır olduğunu bilmemesi şartıyla fıkhî meselelerde Şafiî gibi bir başka mezhebe mensup imama uymak câizdir. Bunun mekruh olup olmadığı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Bu hususta Aliyyü'l-kârî şöyle demiştir: "Âlimlerimizin ekserine göre, mezhepler arasındaki ihtilaflı hu-suslara dikkat edilerek ihtiyatlı olunması durumunda câiz, ihtiyata dikkat edilmemesi durumunda ise câiz değildir." Yani "ihtiyata riayet edilmesi durumunda mekruh olmadan câiz, ihtiyata riayet edilmemesi durumunda ise kerahetle (mekruh olmakla birlikte) câizdir. Riâyet edilmesi mühim olan şeyler; (Şafiî bir imamın) kan aldırmak, kusmak veya burnu kana- mak gibi hallerde abdest alması gibi hususlardır. İmamın mezhebine göre sünnet bize göre mekruh olan, intikal tekbirlerini alırken elleri kaldırmak ve besmeleyi açıktan veya gizliden okumak gibi ihtilaflı hususlara riayet etmek şart değildir. Çünkü bu ve benzeri ihtilaflardan kurtulmak mümkün değildir. Herkes kendi mezhebine tâbi olur, kimse meşrebinden men edil-mez."[85]

81 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, v. 81b.

82 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, I, s. 125, 159, 162; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 139

83 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Adâbü'l-fetvâ ve'l-müftîve'l-müstefti*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Cabî, Dımaşk 1988, s. 76; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 410

84 Dimyatî, *İânetü't-tâlibîn*, V, 219.

85 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 302-3

D) HANEFÎ FAKİHLER ARASINDA MERÂTİB

Fetvâ vermek dinî açıdan ciddî manada mesuliyetli bir iş olup fetvâ verecek olan kişinin yani müftünün gerçekte ictihad ehliyetine haiz bir âlim olması gereklidir. Bununla birlikte özellikle dört mezhebin istikrar kazanmasında sonra müftüler bu ehliyette sahip olmadıkları bir gerçek olduğundan fakihler fetvâ vermenin usûl ve esaslarını tespit ederek bu konuda müstakil eserler telif etmişlerdir. İbn Hacer ve İbn Âbidîn gibi bazı âlimler bir kimsenin birkaç fıkıh kitabını kendi başına mütalaa edip, bunlardan kendi anlayışına göre fetvâ vermeye kalkışmasına cevaz vermemişler ve böyle kimselere mani olunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu noktada bir üstazın huzurunda ders almayan ve onun rahle-i tedrisinde bulunmayan kimsenin ne kadar kitap okusa da ammî olduğu ve fıkıh ilminde cahil sayıldığı, dolayısıyla söylediklerini ihtisas dairesinde ifade etmediğine dikkat çekilerek, görüşleri geçersiz kabul edilmiştir. Hatta muteber bir âlimden ilim almış bir kimsenin bile beş on kitaba bakarak fetvâ veremeyeceği, bir kitap sahibinin bir meseleyi hatalı olarak nakletmesinin ve daha sonradan gelenlerin de aynı hatayı tekrar etmesinin mümkün olduğuna işaret edilmiştir. Bu itibarla mezhep imamının eserinden başlayarak ve ulemâ arasındaki meratip ve silsileye riayet edilerek fetva verilmesi ehemmiyet arz etmektedir.[86]

Osmanlı'da bir hüküm veya fetvâ verilirken Hanefî mezhebine mensup âlimlerin görüşleri esas alındığından Hanefî fukahasının merâtib ve tabakâtı meselesi mühim bir mevzudur. Bilindiği gibi Hanefî mezhebi, Osmanlı'da insanların ibadet ve aile hayatlarının yanında özellikle devletin resmi müesseslerinde tatbik edilen bir mezhep olduğundan bu hiyerarşinin tespiti, fetvâların ve hükümlerin doğruluğu ile ülkede hukuk birliğinin sağlanması açısından oldukça önemli olup bu durum devletin huzur ve güvenliğiyle doğrudan alakalı bir mevzudur.

Şeyhülislam İbn Kemal'in bu hususdaki tespiti sonraki âlimler tarafından da genel manada kabul gördüğünden[87] onun tasnifine burada yer

86 İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-müftî (Resâilu İbn Âbidîn)*, y/ty., I, 15-16.

87 Kınalızâde Ali Çelebi, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Bu eser yanlışlıkla Taşköprîzâde'ye nispet edilmiş), Musul 1954, s. 7-10; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* I, 179-80; Leknevî, Muhammed Abdülhay, *en-Nâfiu'l-kebîr* (el-Câmiu'sağîr ile beraber), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1990, s. 9-11; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 602; Mehmed Tevfik Efendi, *Tabakât-ı Fukahâ*, Dersaâdet 1325, s. 10-15.

vermek istiyoruz. Zira o, Osmanlı âlimleri arasında ilmî dirayetinden dolayı muallim-i evvel[88] ve Müftissakaleyn (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla[89] tanınmıştır. Meşhur tarihçi ve devlet adamı Peçevî İbrahim Efendi (1059/1649), "nice zamandır Arap ve Acem'de akranı zuhur ettiği malum değildir" diyerek, onun gibi bir âlimin uzun zamandır yetişmediğine dikkat çekmiştir.[90] Ayrıca Süyûtî'nin Mısır'da mevki ne ise İbn Kemal'in İstanbul'da mevkiinin o olduğu ifade edilmiş[91] hatta bazıları İbn Kemal'in nazar ve istidlal noktasında Süyûtî'den daha üstün olduğunu belirtmiştir.[92] Yavuz Sultan Selim'in büyük takdirini kazanan İbn Kemal hakkında Taşköprizâde; "kendisinden önceki âlimleri unutturdu ve yıkıldıktan sonra ilmin kaidesini ihya etti"[93] diyerek onun ilimde ulaşılması güç bir zirveye ulaştığına dikkat çekmiştir. İbn Kemal, Hanefî fakihlerinin mertebesini şu şekilde açıklamıştır:

I- Şeriatta (Mutlak) Müctehid: Dört mezhep imamı ve onların yolu-nu takip edenler. Bunlar usûl kaidelerini tesis edip bu kaidelere göre edil-le-i erbaadan (Kitab, Sünnet, icma ve kıyas) fürua dair hükümler çıkaran, usûl ve fürua dair mevzularda başkasını taklit etmeyenlerdir. İmâm-ı Âzam ve diğer üç mezhebin imamları gibi.

II- Mezhepte Müctehid: İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ve İmâm-ı Ebû Hanife'nin (r.a.) diğer talebeleri bu tabakadan olup, bunlar hocaları İmâm-ı Âzam'ın tesis ettiği kâidelere göre mezkûr delillerden hü-küm çıkarma kudretindedirler. Onlar furûa dair bazı hükümlerde hocala-rına muhalefet etmişler ancak, usul kaidelerinde İmâm-ı Âzam'ı taklitten ayrılmamışlardır.

III- Meselede Müctehid: Mezhep imamından hakkında rivayet bulunmayan bir meselede ictihad edenler. Ebû Bekir Ahmed el-Hassaf, (261/875) Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933), Ebu'l-Kâsım Ubeydul-

88 Atâî, *Zeylü'ş-Şekâik*, I, 185.

89 Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 17; Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1314,V, 3886; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 312; Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul ts., I, 352.

90 Peçevî, İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, Matbaa-ı Âmire, 1283, I, 51.

91 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 22.

92 Temimî, Takıyyüddîn Abdülkâdir, *et-Tabkâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1970, I, 412.

93 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü Nu'mâniyye*, s. 379.

lah el-Kerhî (340/952), Şemsüleimme Abdülazîz el-Halvânî (448/1056), Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090), Fahrulislâm el-Pezdevî (482/1089), Fahreddîn Kâdıhân (592/1196) vb. bu tabakadandır. Bunlar, ne usûl ne de fürûda imamlarına muhalefet etmezler, ancak mezhep imamından nakil olmayan meselelerde onun usûl ve kâidelerine riayet ederek hüküm verirler.

IV- Ashâbü't-tahrîc: Bunlar taklit ehlidir ve asla yeni ictihad yapma gücüne sahip değillerdir. Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî (370/980) gibi âlimler, bu sınıftan olup onlar, usulü iyi bilip tafsilatlı bir şekilde mezhep kaynaklarına hâkim olduklarından imamlardan farklı şekilde gelen rivayetleri veya onlardan nakledilen hususlardaki kapalı noktaları, ya da müctehitlerin görüş ve istidlal usulüne bakarak onlardan birinin görüşünü açıklayabilirler. Hidâye'de yer alan; "Kerhî'nin tahricinde" veya "Bezzâziyye'nin tahrici böyledir" şeklindeki ifadeler, bu kabildendir.

V- Ashâbü't-tercîh: Taklit ehli olup, Hanefî âlimlerin görüşleri arasından "Bu daha evlâ, Bu daha sahih, Bu rivayet daha açık, Bu kıyasa daha uygun" gibi ifadelerle tercihte bulunan âlimler. Ebu'l-Hasen el-Kudûrî (428/1037), el-Hidâye sahibi (Burhâneddîn el-Mergînânî) vb. bu sınıftandır.

VI- Ashâbü't-temyîz: Mukallid olup, Hanefî mezhebine mensup âlimlerin görüşleri arasından daha güçlü ile zayıfı ve zâhiru'l-mezhep, zâhirü'rivâye veya nâdir rivayetleri birbirinden ayırabilen âlimler. Sâhibü'l-Kenz, Sahibü'l-Muhtâr, Sahibü'l-Vikâye, Sâhibü'l-Mecma gibi muteber metin sahibi âlimler bu mertebede olup bunların önemi, merdûd ve zayıf rivayetleri eserlerinde nakletmemeleridir.

VII- Mukallidler tabakası: Önceki âlimlerin görüşlerinden değerli, değersiz olanı bilmeye gücü yetmeyen, sağını solunu ayırt edemeyen bilakis, bulduğu her şeyi toplayan âlimler bu kısımdandır.[94]

Yukarıdaki tertip başka âlimler tarafından da genel kabul gördüğünden[95] gerek Osmanlı'dan önce gerekse Osmanlı devrinde Hanefî âlimlerin görüşlerine göre fetvâ verilirken bu esasa uyulmuştur. Osmanlı'dan önce

94 İbn Kemal. *Resâilü Kemalpaşâzâde*, (Beyânu Merâtibi'l-eimme-i müctehidîn) İBB. A.K. K. 538, v. 89a-91b.

95 Nevevî. *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftîve'l-müstefti*, s. 76-7; Tokâdî İshak Efendi. *Nazmu'l-ulûm*, Mekke-i Mükerreme 1303, s. 11-2.

dört mezhepten birinin taklid edilip, başka müctehidlerin taklidinin câiz olmadığı noktasında ümmetin âlimleri arasında icma oluşmuş olduğundan Osmanlı, bu esası devam ettirmiştir.[96] Dört mezhebe dayalı İslâmî hayatın istikrar kazanmasından sonra asırlar boyunca yeni bir ictihada ihtiyaç duyulmamasından dolayı toplumda ictihad kapısının kapandığı yönünde genel bir kanaat oluşmuştur.

Dört mezhep imamının hüküm çıkarma noktasında geliştirdikleri sistemlerinin ve ictihadlarının mükemmelliğinin neticesinde sonraki devirlerde mutlak müctehide ihtiyaç duyulmamıştır. Günümüze kadar yaklaşık olarak on asır boyunca ümmetin büyük ekseriyeti tarafından genel kabul gören bu anlayışın yani, dört mezhepten birine tâbi olarak İslâm'ı yaşama şeklinin, ibadet ve hukuka dair mevzular başta olmak üzere dinî hayatın istikrar kazanmasında büyük hissesi vardır. Sonraki asırlarda mutlak veya mezhepte müctehid bir âlime ihtiyaç duyulmamakla birlikte, yeni bir meselenin çıkması durumunda, meselede müctehid âlimler, mezhep imamlarının ortaya koyduğu usul ve esaslara riayet ederek onun hükmünü verdiklerinden[97]dinî hükmü açıklanmayan bir mevzu kalmamıştır.

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v) bu hususa dikkat çekerek şöyle buyurmuşlardır: "Ümmetimden Allah'ın emrini yerine getiren (hak üzerine olan) bir tâife devamlı bulunacaktır. Onları aşağılayan veya onlara muhalefet edenler onlara asla zarar veremeyecektir. Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar bu tâife insanlara karşı muzaffer olmaya devam edecektir."[98]

İmâm Mâtürîdî: "Her asırda, fakih ve imamların (büyük âlimlerin) vefat etmesi durumunda yeni bir âlimin gelmesi zarurîdir. Allah Teâlâ, hidayeti gösteren ve ilahî hükümleri açıklayan bir âlim olmaksızın kullarını başıboş bırakmaz"[99] diyerek her devirde müceddid bir âlimin varlığına işaret etmiştir.

Sa'deddîn Teftâzânî, "Zamanımızda ictihada liyakat kazanmak fürû'da mümârese etmekle olur. Bu, devrimizde ictihada ulaştıran bir yol-

96 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 110-111.

97 Hâdimî, *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 487-8, Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebir* s. 15.

98 Buhârî, "Menâkıp" 28; "Tevhîd" 29; Ebû Dâvûd, "Fiten" 1, Tirmizî, "Fiten" 51.

99 İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn*, v. 18b-19a.

dur"[100] diyerek fıkıh ilmiyle fazla meşgul olmanın mutlak manada olmasa da bazı meselelerde ictihad ehliyeti kazandırdığına dikkat çekerken söz konusu duruma işaret etmiştir.

Sonraki devirlerde mutlak veya mezhepte müctehidin bulunmaması zannedildiğinin aksine yeni meselelerin hükmünün belirsiz kalmasına sebebiyet vermemiştir. Ayrıca meselenin keyfiyetine göre tahric veya tercih mertebesindeki bir âlim tarafından da bir meselenin hükmü ortaya konulabilmektedir. Nitekim sigaranın, haram olduğuna dair müctehid âlimlerden bir görüşün nakledilmemesinden dolayı sigaranın mubah sayılmasını doğru bulmayan Hâdimî, meselede müctehid bir âlimin her asırda bulunabileceğini söylemiştir. Kötü kokusunun insana eziyet vermesi ve malın ihtiyaç olmayan bir yere harcanıp israf edilmesi gibi sebeplerden dolayı sigaranın kullanılmasına cevaz vermeyen görüşün doğru olduğunu ifade eden Hâdimî, mutlak manada bir müctehid olmadığı durumda, mutlak müctehidin koyduğu kaide ve usûle riayet ederek, başka bir âlimin bir meselenin hükmünü verebileceğini belirtmiştir.[101]

Tarih boyunca yeni meseleler nadir olarak görüldüğünden ictihada ihtiyaç duyulmamış böyle bir meselenin hükmünü veya fetvâsını verme işi, ictihad gibi temel bir ıstılahla değil de tahric veya tercih hatta fetva gibi daha mütevazi manalar ihtiva eden kelimelerle ifade edilmiştir. Tarih içerisinde fıkıh ilminde büyük derinliğe sahip âlimler, kendilerini müctehid olarak göstermekten veya büyük gayretlerle yaptıkları hüküm ve fetvâ verme işini "ictihad" olarak ifade etmekten çekinmişlerdir. Osmanlı âlimleri de kendilerinden önceki âlimlerde olduğu gibi yaptıkları işi, ictihad kelimesi ile ifade etmekten uzak durmuşlar ve hüküm ve fetvâ mevzuunda önceden tedvin edilmiş kitaplara müracaat etmeye büyük hassasiyet göstermişlerdir.

Hanefî fakihlerin görüşleri arasından yaptığı tahric ve tercihler sebebiyle ashâb-ı tahric veya tercih mertebesinde müctehid[102] olan hatta Peçevî'nin ifadesiyle bütün mezheplerde ictihad etme salahiyetini haiz, ikinci

100 Teftâzânî, Sa'deddîn, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tevzîh*, Beyrut 1957, II, s. 118.
101 Hâdimî, "*er-Risâletü'd-düldâniyye*", v. 28b.; a.mlf. *Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, I, 487-8.
102 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 81-2.

İmâm-ı Âzam[103] ve muallim-i sânî[104] kabul edilen Ebussuûd Efendi, önceki Hanefî fakihlerin görüşlerine atıfta bulunmaya büyük hassasiyet göstermiştir. Kânûnî Sultan Süleyman Han devri başta Osmanlı Devleti'nin kânunlarının şer'i-şerife tatbik, maslahat-ı dîniyye ve dîvâniyyeyi en güzel nizam ile tanzim hususunda büyük gayreti[105] olan Ebussuûd Efendi, "Bezzâziye gibi bir fetvâ kitabı varken, yeni bir fetvâ kitabı yazmaktan hayâ ederim"[106] diyerek önceki ulemaya takdir ve hürmetini ifade etmiştir.

Ebussuûd Efendi'nin kendisi bir müctehid veya ictihad iddiasında bulunmak şöyle dursun fetva verme hususunda bile "yeni bir fetva kitabı yazmaktan hayâ ederim" diyerek tevazu gösterse de aslında onun bazı meselelerde verdiği hükümlerin Hanefî mezhebinin usûl ve esasları dairesinde yapılan bir ictihad neticesinde olduğu ifade edilmiştir. Hanefî fakihlerin biyografisine dair eseriyle meşhur olan Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (990/1582) Ebussuûd Efendi'nin hayatını anlatırken onu müctehidlerin sonuncusu diye tanıtarak hüküm ve fetvâ verme hususunda takip ettiği usulü şöyle açıklar:

"Ebussuûd Efendi, bazı meselelerde ictihad eder, tahric yapar ve bazı delilleri tercih ederdi. O, bir olayı ve cevabını tedavülde bulunan ve bilinen metinlerde, şerhlerde, usûl, nevâdir, vâkıât ve fetvâ kitaplarında bulamadığı zaman, kendisi için ortaya çıkan vecihlere bakar ve bunlardan birini tercih edip kendi görüşüne göre cevabını yazardı."[107]

E) OSMANLI'DA KABUL GÖREN HANEFÎ MEZHEBİ ESERLERİ

Devletin kuruluşundan itibaren Osmanlı'da dinî hayatın Hanefî mezhebine göre şekillendiğine ve tedrisin Hanefî mezhebinin temel kaynakları istikametinde olduğuna daha önce dikkat çekmiştik. Osmanlı ilk devir âlimlerinden olan Alâeddîn Ali Esved'in, Tâcüşşerîa el-Mahbûbî'ye ait *el-Vikaye* isimli esere ve Celâleddîn Ömer el- Habbâzî'nin *el-Muğni*'sine yazdığı şerh ve İznik medresesinde müderrislik yapan Molla Fenârî'nin

103 Peçevî, *Târih-i Peçevî*, I, 52.

104 Müstakimzâde, *Devhatü'l-mcşâyih*, s. 26; Atâî, *Zeyli'ş-Şekâik*, I, 185.

105 Atâî, *Zeyli'ş-Şekâik*, I, 185; Kâtib Çelebi, *Mizanü'l-hakfî ihtiyâri'l-hak*, s. 116.

106 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 242.

107 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, v. 398a.

usûl-i fıkha dair *Fusûlü'l-bedâyi*[108] isimli eserinin o devirde rağbet gören kitaplar arasında olduğunu biliyoruz.[109] Ayrıca daha önce bahsettiğimiz şekilde Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâr* isimli eserine Çağatay Türkçesi ile yapılan şerhin 1402 yılında yazılan bir nühası günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserleri dikkate aldığımızda söz konusu Hanefî kaynakların ilk devirlerden itibaren Osmanlı'da genel kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

Medreseleri kendi arasında derecelendiren ve bir sisteme oturtan Fatih Sultan Mehmed Han devrinde Fatih Camii etrafında inşa edilen ve Sahn-ı Seman diye isimlendirilen medreselerin müderrislerinin her biri, halkın nazarında Hanefî mezhebinde bir müctehid gibi görülürdü.[110] Fatih Sultan Mehmed'in: "Zamanın Ebû Hanîfe'si"[111] diye iftihar ettiği Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm* adlı eseri Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar temel hukuk kitabı olarak medreselerde okutulmuş ve ulemâ ve halk tarafından bir kanun metni gibi muteber kabul edilmiştir.[112] Osmanlı'da verilen fetvâların pek çoğuna Dürer kaynak gösterildiği[113] gibi son devirde açılan Medresetü'l-kuzât'ın müfredatına birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar her sene için haftada beşer saat Dürer dersi konulmuştur.[114]

Osmanlı'da ayrıca Hanefi mezhebine ait kaynaklar arasında başta asırlarca kendinden sonra yazılan Hanefî fıkıh kitaplarının temel kaynakları arasında yer alan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan el-Hidâye ve Mülteka'l-ebhûr'un ana kaynaklarından biri olan *Muhtasaru'l-Kudûrî*'yi zikretmek gerekir. Osmanlı'da Burhâneddîn el-Mergînânî'in (593/1197) *el-Hidâye* ve Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr li'l-acizi'l-fakîr* isimli şerhi ile İbrâhim el-Halebî'nin (956/1549) *Mülteka'l-ebhûr* isimli eserleri de büyük itibar görmüştür. Osmanlı ulemâsının gerek okuyup okutarak gerekse pek çok şerh ve hâşiye yazarak kendisine büyük değer atfettiği el-Hidâye, telif edildiği zamandan itibaren Hanefî mezhebinin müracaat

108 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1267.
109 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*, s. 22-29.
110 Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, İstanbul 1302, I, 88.
111 Taşköprîzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 118.
112 Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, s. 125,132.
113 Mehmed Nûri Efendi, *Mecmua-i Cedîde*, İstanbul 1299, s.3 vd.
114 *İlmiye Salnâmesi*, s. 687.

kitaplarından biri olmuştur.[115] el-Hidâye şârihlerinden Bedreddîn el-Aynî (855/1451), bu eserin selef ve halef ulemâsı arasında iftihar vesilesi olduğunu ve medreselerde müderrislerin umdesi olarak onu her zaman ve mekanda okutmaya devam ettiklerini belirtir.[116] Dolayısıyla el-Hidâye, Hanefi mezhebine göre verilen fetvâların temel kaynakları arasında olmakla ön plana çıkmıştır.

Yukardaki eserlere ilave olarak Şemseddîn et-Timurtâşî'nin (1004/1596) telif ettiği *Tenvîru'l-ebsâr* ve Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî'nin (1088/1677) buna yazdığı *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli şerhi ve İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* isimli haşiyesi de Hanefî mezhebinin en çok müracaat edilen kitaplarındandır. Bunların yanında *Kitâbü'n-Nevâzil, Fetâvâ-yı Kâdıhân, el-Hidâye, Mülteka'l-ebhûr, Fethu'l-kadîr li'l-acizi'l-fakîr, Tenvîru'l-ebsâr* gibi Hanefî mezhebinin en muteber kitapları olarak kabul edilen eserler de bazı devirlerde medreselerde okutulmuştur.[117]

Şakâik-i Nu'mâniyye mütercimi Mecdî Efendi, Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin hayatını anlatırken onun okuduğu ve okuttuğu bütün kitapları ve ilimleri zikreder. Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulun sadece fıkıhla değil bütün ilimlerle alakalı eserleri ihtiva etmesi açısından bu liste önem arz etmektedir. Söz konusu kitaplar şunlardır: Maksud, İzzi, Merah, Avâmil, Misbah Kâfiye ve şerhleri, İsagoci, Şemsiye ve şerhi ve haşiyesi, Şerh-i Akâid ve Hayâlî hâşiyesi, Hâşiye-i Tecrid, Şerh-i Miftah, Şerh-ı Mevâkıf, Şerh-ı Vikâye, Tefsir-i Keşşâf, Tefsiru Beyzâvî, Ali Kuşcu'nun İlm-i hey'etle ilgili Fethiye'si, Sahih-i Buhârî, Kâdı İyaz'ın eş-Şifâ'sı, İlm-i Hilaf, İlm-i Cedel, İlm-i Hadis, Ferâiz Şerhi, et-Tavzîh, et-Telvîh, Mutavvel, el-Hidâye.[118]

Osmanlı'da tedris faaliyetleri sadece medreselerle sınırlı olmayıp bir beldenin kadısı, müftüsü ve imamı bir müderris gibi tedris faaliyetinde bulunur, âlet ilimlerinden ve âli ilimlerden pek çok kitabı bir talebe bile

115 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 231-240.

116 Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhun li'l-Hidâye*, Beyrut 2000, I, 101.

117 İbn Âbidin, *Ukûdü Resmi'l-müfti*, s. 16-20; *Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi* (Nizamname, Ders Cetveli, Sîret-i Tedris ve Kitaplar, İstanbul 1330, s. 20.

118 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâik*, s. 524-6.

olsa okutmaya gayret ederdi. Bunun neticesinde pek çok talebe üst derecedeki mektep veya medreseye gitmeden önce ve küçük yaşta ailesinden ve memleketinden uzak kalmadan bazı ilimleri tahsil etmiş, bir kısım kitapları okumuş olurdu. Mesela Ahmed Cevdet Paşa, memleketinde (Lofça) Arabî ve şer'î ilimlere ait pek çok kitabı okuduğunu ifade ederken, buluğa ermeden önce Osmanlı'da yaygın olarak okutulan ve Hanefî mezhebinin meşhur fıkıh kitaplarından olan Halebî ve Mülteka'yı okuduğunu ifade eder.[119]

Osmanlı'da Tanzimat'tan sonra mekteplerin durumunu iyileştirmek maksadıyla çeşitli encümenler ve meclisler teşekkül ettirilmiş, mekteplerin mekâtib-i sıbyân, mekâtib-i rüşdiye ve dârul-fünûn şeklinde derecelendirilerek yenilerinin açılması konusunda layihalar hazırlanmıştır. 1286/1869 senesinde hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesine göre mekâtib-i âliyye seviyesinde eğitim yapan Dâru'l-Fünûn-ı Osmânî'nin İlm-i hukuk şubesinde Roma ve Fransız hukukunun yanında fıkh-ı şerifin (İslâm) muâmelât bahsi ile usûl-i fıkıh dersinin okutulması istenmiştir.[120]

Aynı dönemlerde medreselerin ıslah edilmesi noktasında da pek çok görüşler ortaya konulmakla birlikte bu hususta uzun müddet ciddi bir gelişme olmasa da 1328/1910 senesinde hazırlanan Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesiyle bu hususta müşahhas bir adım atılmıştır. Söz konusu nizamnâmeye göre, medresede ikinci sene fıkıhla alakalı *Merâku'l-Felâh*, üçüncü ve dördüncü sene ise *Mültekâ*, on birinci ve on ikinci senelerde ise *el-Hidâye* okutulması kararlaştırılmıştır.[121]

1332/1914 yılında hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile İstanbul'da bulunan medreseler, "Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi" adı altında yeni bir tertip ve nizama bağlanmıştı.[122] Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin Tâlî seviyesinin birinci kısmının birinci sınıfında yer alan fıkıh dersinde *Nûru'l-İzâh*, ikinci sınıfta Nûru'l-İzâh'ın şerhi *Merâku'l-Felâh*, üçüncü sınıfta Sadruşşerîa'nın *Vikâye Şerhi* müfredata konulmuştur. Ancak, onun kâfi nüshası olmadığından Merâku'l-Felâh'ın tedrisinin deva-

119 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991, s. 4.

120 *Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi*, s. 27.

121 Düstûr (1327-1328), II, 134-5.

122 Islah-ı Medâris Nizamnâmesi'nin ikinci maddesine göre Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, Tâli Kısm-ı evvel, Tâli Kısm-ı sânî ve Kısm-ı âlî olmak üzere üçe ayrılmış ve her kısmın tedris müddeti, dört sene olarak tespit edilmiştir. (*Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, s. 9.)

mı ve aynı sebepten dolayı dördüncü sınıfta da Mültekâ'nın okutulmasına karar verilmiştir. Tâlî'nin ikinci kısmında yani beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci sınıflarda fıkıh dersinde Vikâye Şerhi ve İmâm-ı Muhammed'in *el-Âsâr*'ının okutulması mukarrar ise de aynı sebepten Mülteka'nın tedrisi istenmiştir. Kısm-ı Âlî'nin her dört sınıfında da Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ının okutulması kararlaştırılmış ise de yeterli nüsha olmaması sebebiyle *el-Hidâye*'nin okutulması istenmiştir.[123]

Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin Kısm-ı Âli'sinin üstünde olmak üzere tedris müddeti iki sene olan ve ihtisas yapmak isteyenlerin devam edebileceği Medresetü'l-Mütahassisîn açılmasına karar verilmişti. Bu karar istikamette tesis edilen Medresetü'l-kuzât'ın müfredatında birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar her sene için haftada beşer saat olmak üzere fıkıh dersinde Dürer kitabının okutulması istenmiştir.[124]

F) OSMANLI'NIN SON DEVRİNDE İCTİHAD VE TAKLİD TARTIŞMALARI

a- İctihad Meselesi

Osmanlı'nın son döneminde ictihada lüzum olup, olmadığı mevzuunda pek çok tartışma meydana gelmiştir. Dönemin mecmua ve gazetelerinde geniş yer alan ictihad, taklid ve terakki merkezli yazılara bakıldığında, bazısının ilmî derinlikten ve meseleyi vuzuha kavuşturmaktan ziyade hissî ve sert kalem kavgaları doğrultusunda yazıldığı görülmektedir.[125]

Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden olup ilmî dirayetiyle temayüz eden Cevdet Paşa: "*İctihad kapısı şer'an kapalı değilse de müctehid-i mutlak derecesine varmak bugünkü halde güç belki de imkansız olduğundan örfen bu kapı kapanmıştır*"[126] diyerek ictihad meselesindeki tartışmalara katılır. Aslında Cevdet Paşa, bu ifadeleriyle özelikle Vehhâbîlerin "Kur'ân ve Sünnet'e" dönüyoruz diyerek geçmiş ulemânın ictihatlarını yok sayıp

123 *Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, s. 17-22.

124 *İlmiyye Salnâmesi*, s. 687.

125 "Taklid ve İctihad" *Beyânü'l-Hak*, II/48 (8 Şubat 1325), s. 1026-9; Abddürreşid İbrahîm, "İctihad Hevesi Gibi Geliyor" *İslâm Dünyası*, III/2, (3 Nisan 1330), s. 33-4; "Teyide Muhtac Rivâyetler". *Sebîlürreşâd*, XXIV, /605 (19 Haziran 1340), s.108 vd.

126 Cevdet Paşa, *Târih*. IV, 1857.

kendilerinin usûl-ı fıkhtan habersiz oldukları halde dinî metinlerden hüküm çıkarma gayretlerinin ictihad olarak gösterilemeyeceğine işaret etmiştir. İskilipli Mehmet Atıf Efendi (1875/1926) de her asırda ictihad ehliyetine sahip müctehitlerin ictihad ve istinbat usûlüne riayet ederek, ictihatta bulunduklarına dikkat çekmiş ve ictihadın şartlarını haiz âlimlerin bulunması durumunda bir sıkıntının olmadığını belirtmiştir.[127]

"Dört yüz tarihinden beri âlem-i İslâm'da ulûm-ı mezküreyi (ictihad için lazım olan ilimler) câmi ve evsâf-ı ma'ruzayı haiz zevât-ı âliye yetişmemiş olduğunu" söyleyen İskilipli, daha sonra müctehid-i mutlakın zuhur etmediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte o, "ümmetin ihtiyaçlarını def edecek derecede müctehid-i mukayyed yetişmiştir" diyerek, istikrar kazanmış kadim mezheplere mensup müctehidlerin yeni meselelerin hükümlerini verdiğini belirtmiş ve yeni bir mezhep tesis etmenin mümkün olmadığına işaret etmiştir.[128]

Seyyid Bey (1873-1925) ise, terakki etmekle ictihad arasında ilişki kurarak, taklid anlayışından dolayı geri kaldığını düşündüğü İslâm dünyasında, zamanın şartlarına uygun yeni ictihadlar yapılmasını istemiştir. O, muhataplarının "dinî esasları terk ediyorsunuz veya mutlak müctehid kesiliyorsunuz" diyerek onu ifrata gitmekle eleştirmelerine karşılık onlara, "bu medeniyet asrında insanların ihtiyaçlarına asla tevâfuk etmeyen bir müctehidin ictihadlarından ayrılmakta tefrit ediyoruz"[129] diye cevap vermiştir.

Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), ictihad kapısının açık olmasının önemine işaret etmekle birlikte onun ictihad ile yeni hükümler koymaktan çok, öncelikle dört mezhep tarafından tedvin edilmiş hükümlerden maslahata daha uygun olanının tercih edilmesini önemli görmüştür. Bu düşünceyi onun şu ifadelerinde açıkça görmekteyiz:

"Bizim esas olarak hiçbir milletin kânunundan ahz ve iktibasa asla ihtiyacımız olmadığı gibi ahkâm-ı şer'iyemiz, erbâbı ma'rifetiyle tedkik ve tatbik edilecek olsa bütün ahvâl-i muâmelâtımızı tanzimde bir küna

127 İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve Dîn-i İslâm'ı Asrîleştirmek", *Mahfel*, I/7 (Cemâdi'l-ûlâ 1339[1921]), s. 118.

128 İskilipli Mehmed Atıf, "Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn", *Mahfel*, II/19 (Cemâdi'l-ûlâ 1340[1922]), s. 111.

129 İzmir Mebusu Seyyid, "İctihad ve Taklid", *İslâm Mecmuası*, I/4 (13 Mart 1330), s. 104; a.mlf, *İslâm Mecmuası*, I/5 (27 Mart 1330), s. 136.

müşkilata düşmeyeceğimiz vâreste-i kayd iştibâh (şüpheden uzak) dır. En küçük bir numûnesi olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye güneş gibi isbât ve irâe ediyor ki ahkâm-ı hukûkiyyede fukahâ-ı İslâmiyye kadar tedkikât-ı mûşekâfâneye (inceden inceye araştırmaya) hiçbir kavmin ulemâ-yı hukûku, muvaffak olamamıştır."[130]

İsmail Hakkı Manastırlı, "sonraki asırlarda ictihad mertebesine ulaşan pek çok müctehid zuhûr etmekle birlikte onların ictihadlarının ekserisinin dört mezhepten birine muvafık düştüğünden onlara müntesip sayıldığını" ifade eder. O, Şafiî ulemâsından İzzeddîn b. Abdisselâm (660/1262) ve İbn Dakîkul'Îd'i[131] (702/1302) Hanefî ulemâsından ise Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ı, sonraki asırlarda ictihad rütbesine ulaşan âlimlere misal verir.[132]

Müslümanların din anlayışlarının terakki etmelerine mani olduğu yönündeki iddialara karşı çıkan Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, devrindeki Müslümanların İslâm'ın esaslarını yerine getirme ve İslâmî değerleri hayata geçirme hususundaki yetersizliklerine dikkat çeker. "Bugünkü Müslümanların Müslümanlıkta olan gerilikleri dünyaca olan geriliklerinden kat kat ziyade" diyen Sabri Efendi, İslâm'ın hükümlerini ve esaslarını yerine getirmeyen Müslümanları, iddia edildiği şekilde İslâm'ın geri bırakmasının mümkün olmadığına işaret ederek Müslümanların zayıflamasının ve geri kalmasının sebebinin en yüce, en mükemmel din olan İslâm'a uymamaları olduğunu ifade eder. Terakki etmek iddiasıyla İslâm'ın hükümlerinin tahrif ve tahrip edilmeye, tecdid ve ictihad adı altında da geçmiş İslâm âlimlerinin tahkir edilmeye çalışıldığına dikkat çeken Sabri Efendi, "Dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim" der.[133]

130 Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakîm*, II/29 (26 Şubat 1324), s. 34.

131 Manastırlı İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? II", *Sırât-ı Müstakîm*, II/32 (19 Mart 1325), s. 82.

132 Manastırlı İsmail Hakkı, "Bâb-ı İctihad Mesdûd müdür? III", *Sırât-ı Müstakîm*, II/33 (26 Mart 1325), s. 97-8.

133 Mustafa Sabri Efendi, "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalarak...", *Sebîlürreşâd*, XVII/431-2 (24 Temmuz 1335), s. 113-4

Batıya kendimizi beğendirme gayretlerinin arttığı ve ictihad müessesesinin buna alet edilmeye çalışıldığı dönemin önemli âlimlerinden olan Ahmed Naim Efendi (1872/1934) de rahatsızlığını şu ifadeleriyle dile getirir: "... Anlamıyorum, neden kendimizi Frenklere (Avrupalılara) beğendirmek mecburiyetini hissediyoruz? Neden hakka tâbi olmayalım da Frenklerin her dakika her iklimde bir renge giren hevâ-yı bukâlemuna tâbi olalım? Yarın Frenkin biri kalkıp da sizin akideniz kurûn-ı vustâ (Ortaçağ)'dan kalma bir... dır. (Dilim farazî bile olsa söylemeye varmıyor) Yirminci asr-ı medeniyette böyle akide yaşayamaz diye ta'n (kötülese) etse: "Evet hakkınız var. Zaten böyle bir itikatta olduğumuzu kim söylemiş? Tarzda mı kendimizi müdafaa edeceğiz? ... Biz Avrupalıların sözüne bakıp şeriatımızı değiştiremeyiz."[134]

Osmanlı'nın son döneminde ictihad merkezli yapılan tartışmalara bakıldığında bu tartışmayı başlatanların ve yeni ictihad düşüncesini savunanların daha çok "Batı'nın terakki etmiş olduğu halde, Osmanlı'nın geri kalmış olduğu düşüncesini" peşinen kabul etmiş kişiler olduğu görülmektedir. Bu peşin hükümle ve Batı karşısında hissedilen mağlubiyet psikolojisiyle hareket eden kişiler, Osmanlı'nın terakki etmesi için "Batılı değer ve kurumların Osmanlı'ya transferinin zarurî olduğunu düşünmüşler ve bu düşünceye Müslümanlar yanında meşruiyet kazandırmak için de söz konusu gayretlere "ictihad" kisvesi giydirilmesini faydalı bulmuşlardır. Bu itibarla Osmanlı'da Batılı değerlere yer açmak için tartışma mevzu yapılan ictihad anlayışı ile Mısır'da Abduh ve Reşid Rıza çizgisinde gelişen ictihad anlayışı arasında temelde bir takım farklılıkların olduğu görülmektedir.

Abduh-Rıza çizgisinde ictihad alanı çok daha geniş tutulmanın yanında fıkıhta dört mezhep anlayışı esas alınarak tesis edilen ve asırlardır Müslümanların büyük çoğunluğunun İslâmî hayatlarının nizam ve intizam içerisinde sürdürmesini sağlayan esaslar tartışma konusu yapılmıştır. Ayrıca Abduh ve Rıza'nın düşüncelerini dayandırdıkları önemli ıstılahlardan biri olan *maslahat* esasının sınırlarını da oldukça geniş tutmaları, *asrın ihtiyacı* ve *insanın menfaati* gibi sebepler gerekçe gösterilerek, İslâm ile

134 Ahmed Naim, "Teaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabilir Mi İmiş?", *Sebîlürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329), s. 217-8, 221.

mutabakatı mümkün olmayan pek çok görüş ve kurumun Müslümanlar yanında itibar görmesini kolaylaştırmıştır. Abduh-Rıza çizgisinde genel manada önceki dönemlerde istikrar kazanmış ictihad ve mezheplere bağlılık bir mecburiyet görülmediğinden, ictihad tartışmaları daha çok, Müslümanların geçmişiyle hesaplaşması şeklinde gelişmekle kalmamış, bu durum, İslâmî bir takım esas ve ıstılahların içlerinin boşaltılarak onlara modern ve batılı manalar yüklenmesinde de etkili olmuştur.

Osmanlı'daki ictihad ve taklid tartışmaları yeni ictihadlar yapmaktan daha çok medeniyet ve terakkinin yollarını açmak veya özellikle siyaset ve hukuk gibi fıkhın daha çok muamelat kısmına giren hususlarda o asırda revaçta olan kurumlara (Meşrûtiyet, Kânûn-ı Esâsî vb) ve ortaya çıkan ihtiyaçlara İslâmî esaslar çerçevesinde çare bulma merkezinde olmuştur. Bu meseleleri halletmek için ise Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de olduğu gibi öncelikle Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Hanefî mezhebinin dışına çıkılmamaya gayret edilmiştir. Ancak telfike gitmemek şartıyla Hanefîliğe ait hükmün uygulanması durumunda ciddî manada sıkıntının yaşandığı bir meselede diğer üç mezhepten birinin görüşünün taklit edilebileceği özellikle padişahın bunlardan birinin görüşünü tercih etme salahiyetinin bulunduğu ifade edilmiş ve bu görüşün ülke genelinde tatbikini istemesi durumunda ona itaatin vacip olduğu belirtilmiştir.[135]

Elmalılı Hamdi Yazır (1878/1942) ise, "ulemânın ihtilafının rahmet olduğu" esasına dikkat çektikten sonra Müslümanlar arasında kendisiyle amel edilen ve muteber olan dört mezhebin fıkhı dikkate alınarak, son asırda ortaya çıkan bilcümle hâdisât ve muamelât hususunda hükümler tayin edilmesinin lazım geldiğine dikkat çekmiştir. Nitekim bu hususta talepler efkâr-ı umumî tarafından da ifade edilmiş ve bu talepler hayata geçirilmiştir.[136] Bu vazifeyi ifa etmek üzere bir heyetin teşkil edilmesini isteyen Elmalılı, en başta Hanefî mezhebinin esas alınmakla birlikte diğer üç mezhepten de istifade edilebileceğini belirtmiştir. Avrupa kânunlarının yerine Hanefî fıkhını, onun maslahata ve asrın şartlarına uygun olmadığı yerde diğer üç mezhebin fıkhından istifa edilmesinin ehemmiyetine işaret

135 Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 603.

136 *Ceride-i İlmiyye*, I/4, (1332), s.155-7; *Düstur*, İkinci Tertip, VI, 948-50.

eden Elmalılı, bunun mezheplerin telfiki manasına gelmediğini belirtmiştir. O, bir meselede iki ayrı mezhep ile aynı anda amelin telfik olacağına işaret edip, bunun câiz olmadığına dikkat çekmekle birlikte bir meselede dört mezhepten birini taklidin câiz olduğunu ifade etmiştir.[137]

b- Taklid ve Telfik Meselesi

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi hazırlayan Mecelle Cemiyeti tarafından tanzim olunan *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nın baş taraflarında Hanefî mezhebinin usûlüne göre yazılan kitapların ve Hanefî müctehidlerinin farklı görüşlere sahip olmasından dolayı sahih görüşü tayin etmenin zorluğuna dikkat çekilir. Ayrıca, asrın değişmesiyle örf ve âdete ait fıkhî meselelerin de tebeddül edeceği beyan edilerek fıkha ait kaidelerin (kavâid) yeniden tedvin edilmesine ihtiyaç duyulduğu ifade edilir. Bu sebeple ihtilaflardan ârî yalnız muhtar (ihtilaflı görüşlerden tercih edilen) olan görüşleri ihtiva eden, muâmelata dair, anlaşılması kolay bir kitap hazırlanıp, tatbikata konularak, muâmelâtın mümkün olduğu kadar şeriata muvafık bir hale getirilmesi istenir.

İrâde-i aliyye (Halife/Padişah'ın emri) mucibince ictima eden heyetin vazifesi "fıkhın muamelât kısmından vukuu çok olan ve asrın muâmelâtına göre lüzumu açık olan maddeler hakkında Hanefî mezhebine mensup âlimlerin muteber görüşlerinin cem edilmesi"[138] şeklinde ifade edilerek bu tedvin faaliyetinde Hanefî mezhebinin esas alındığı açıklanır. Mecelle'de "Mezheb-i Hanefiyye'nin hâricine çıkılmadığı" açıkça belirtilmiş ve "Hanefî fukahasının muteber görüşleri arasından insanlara daha faydalı ve asrın maslahatına daha muvafık olanın tercih edildiği"[139] belirtilmiştir. İlk Müslüman Türk Medenî Kânunu olan Mecelle, eşi kolay kolay yazılamayacak kadar mükemmel bir hukuk âbidesi olarak görülmüş ve Müslüman olan olmayan pek çok ilim adamı tarafından da takdirle karşılanmıştır.

Mecelle ile muâmelâta dair hükümlerin bir kânun halinde tedvin edilmesinden sonra, münâkahâta yani aile hukukuna dair hükümlerin ted-

137 Küçük Hamdi, "Mâkâle-i Mühimme" *Beyânülhak*, I/18 (19 Kânûn-ı sânî 1324,) s. 403.

138 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 8.

139 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, s. 12.

vin edilmesi yönünde artan talepleri karşılamak üzere teşekkül ettirilen bir heyet tarafından *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* hazırlanmıştır. Muhtemelen Meclis-i Mebusan'da çoğunluğun tasvibini alamayacağı düşünüldüğünden Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 25 Ekim 1917 (8 Muharrem 1336) tarihinde muvakkaten yani Meclis-i Umûmi'nin ictimaında kanûniyyeti teklif edilmek şartıyla tatbik mevkiine konulmuştur.[140] Ancak, Mecelle'ninin aksine Hukûk-ı Âile Kararnâmesi büyük tartışmalara sebep olmuş ve Mustafa Sabri Efendi[141]ve Ahmed Naim[142]tarafından özellikle teaddüd-i zevcât mevzuundaki hükümler sebebiyle tenkit edilmiştir. Kânûn-ı Esâsî'ye göre Meclis-i Mebusân'a getirilmesi gerekirken söz konusu kararnâme, ortaya çıkan tepkiler üzerine incelenmek üzere Adliye Encümenine havale edilmiş ise de oradan bir karar çıkmamış ve 19 Haziran 1919'da yürürlükten kaldırılmıştır.

Mecelle'nin mahkemelerde uygulanmaya başlamasından sonra asrın ihtiyaçlarına göre genişletilmesi ve bunun için de yeni bir cemiyetin teşkili fikri ortaya çıkmıştır. Bu yeni cemiyetin üyelerinin sadece Hanefî mezhebine mensup âlimlerden teşekkül etmeyip, diğer muteber mezhep âlimlerinin alınması istenmiş ve bu suretle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin fıkhından istifade edilerek asrın ihtiyaçlarına ve maslahata uygun daha geniş bir kânunun hazırlanılması düşünülmüştür.[143] Ta'dil edilen Mecelle Cemiyeti Nizamnâmesi'nde muteber İslâmî mezheplerin fıkhî hükümlerinden istifade edilerek, asrın her türlü siyasî ve ictimaî ihtiyaçlarına cevap verecek ve medenî terakkileri sağlayacak hükümlerin yapılması hedeflenmiştir.[144]

30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1914) tarihinde çıkarılan "Fetvâhâne-i Âli'nin Hey'et-i İftâiyesi Hakkında Nizamnâme" ile dört mezhebe ait bütün fıkıh kitaplarındaki bilgilerin toplanması ve Hanefî fıkhının maslahata

140 *Ceride-i İlmiyye*, V/24 (Rebîulevvel 1336), s. 1022.

141 Mustafa Sabri Efendi, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Teaddüd-i Zevcât", *Beyânülhak*, I/11 (1 Kânûn-ı evvel 1324), s. 226-231.

142 Ahmed Naim, "Teaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabilir Mi İmiş?", *Sebîlürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329), s. 217-221.

143 "Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid olan Kânûn Layıhasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiyye Mazbatası" *Beyânülhak*, II/41 (24 Ağustos 1325) s. 918-9.

144 "Mecelle Cemiyeti Nizamnâme Lâyıhasının Hükümetten Gönderilen Sûretidir" *Beyânülhak*, II/42 (31 Ağustos 1325) s. 933.

ve asrın şartlarına muvafık gelmemesi durumunda diğer üç mezhebin görüşlerinin taklid edilebileceği resmen kabul edilmiştir. Ayrıca ilgili Nizamnâme'nin altıncı maddesinde Hanefî mezhebinde müftabih olan görüşün maslahat-ı asra muvafık olmaması durumunda müftâbih olmayan görüşle de amel edilebileceği açıkça ifade edilmiştir.[145] Bir kargaşanın yaşanmaması için bu faaliyetin yapılması belirli esaslara bağlanmış ve böyle bir durumda müdellel bir mazbata tanzim edilerek fetvâ emanetine tevdi edilmesi ve fetvâ makamının görüşünü ihtiva eden mazbatanın ise bil-umum kaza ve iftâda uygulanması için irade-i seniyye'nin südurundan sonra amel olunması şartı getirilmiştir.

Söz konusu Nizamnâme'den sonra zaruret üzere Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin taklid edilerek, fetvâ verildiğini görmekteyiz. Mesela Hanefî mezhebine göre kocası kaybolup da nafakasız kalan bir kadının nikahın feshini talep etmesi câiz olmayıp, böyle bir durumda mahkeme kararıyla başkasından borç alınarak o kadının nafakası temin edilir ve kocası gelince de alınan borç ondan tahsil edilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle İstanbul'da başka beldelerden gelip, kadınlarla evlenen ve daha sonra da hanımlarını bırakıp gidenler çoğalmış ve kocası kaybolan kadınların borç bulmasında da ciddî sıkıntılar yaşanmıştır. Bu gibi sebeplerden dolayı Hanefî mezhebinin görüşüyle değil de diğer mezheplerin görüşleriyle amel edilebileceği yönünde 14 Şubat 1331(1915) tarihinde meşihat makamından fetvâ çıkmış ve Sultan/Halife Mehmed Reşad'dan sâdır olan irade-i seniyye ile İslâm dünyasında düsturu'l-amel olması istenmiştir.[146]

Söz konusu fetvânın sonunda müctehidlerin ihtilafının bir rahmet olduğu beyan edilerek, Halife/Padişah'ın onların görüşlerinden birisini tercih ederek, uygulanması için emir verebileceği belirtilerek şöyle denilmiştir:

"İhtilâf-ı müctehidîn, ibâd (kullar) için bâis-i rahmet ve bir mezhebe sâlik bulunan zâtın ınde'l-izdırrar (zarûret zamanında) diğer mezhebe göre olan bir mesele ile amel veya iftâ etmesi tecvizkerde-i şerîat olduğu

145 *Ceride-i İlmiyye*, I/4, (1332), s. 155-7; *Düstur*, İkinci Tertip, VI, 948-50.

146 "Zevc Gâib Olarak Nafakanın Tahsili Mütaezzir Olduğu Takdirde Zevcenin Talebiyle Kadı Nikâhı Fesheder", *Ceride-i İlmiyye*, I/20, (Safer1334), İstanbul 1334, s. 353-6.

gibi mesâil-i müctehedün fîhâdâ Emîru'l-mü'minîn hangi kavil ile amel olunmasını meri ve ferman buyurur ise onunla amel edilmesi muktezî idüğü kütüb-i fıkhıyede musarrah bulunduğuna ve madde-i mezkûre Hanbelî mezhebine tamamıyla muvafık idüğüne mebni derdest-i ikmal bulunan kitâbü't-talâk'ın münâsib bir faslına ilave edilmek ve bu mesele ile alakadar olan mevâdde-i sâire ona göre tanzim kılınmak üzere..."[147]

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere Mecelle'nin tanziminden sonra gelişen şartlar ve ortaya çıkan ihtiyaçlar istikametinde Hanefî mezhebinin dışında diğer üç mezhebin görüşlerinin zarûret durumunda taklit edilebileceği Osmanlı Devleti'nin ilgili kurumları tarafından kabul edilmiş ve yeri geldiğinde bu görüşlerden bazısı halifenin emriyle ülke genelinde uygulamaya konulmuştur.

147 *Ceride-i İlmiyye*, 1/20, s. 356.

III. BÖLÜM

OSMANLI DEVRİNDE SÜNNÎ-ŞİÎ İLİŞKİLERİ

A) OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ

a- Fatih Sultan Mehmed Devri

Tarihi süreçte, İran'ın sahâbe-i kirâm'ın büyük ekseriyetine lanet edip, onları kötülemesi ve Osmanlı'ya karşı Hıristiyan dünya ile zaman zaman işbirliğine gitmesi Osmanlı-İran ilişkilerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Fatih Sultan Mehmed, 1473 yılında Otlukbeli'nde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın mağlup ederek[148] İran tarafından gelen tehdidi önlemek ve İran-Haçlı ittifakını boşa çıkarmak istemiştir.[149] Uzun Hasan, Karamanoğlu ile beraber Venedik'i, Osmanlı'ya karşı savaşa teşvik ettiği gibi, Venedik'ten ateşli silah talebinde bulunmuş, Venedik de bu isteği yerine getirmiştir. Venedik ayrıca, Osmanlı ile savaştığı takdirde Uzun Hasan'a yardımlarının devam edeceğini bildirmiş, o da buna söz vermiştir. İran-Hıristiyan dünya, ittifakının bir neticesi olarak Venedik'in yanı sıra, başta Papalık olmak üzere İspanya ve Rusya gibi farklı devletlerden oluşan bir haçlı filosu Kıbrıs ve Silifke'ye kadar gelmiştir. Karamanoğullarının topraklarının Osmanlı tarafından alınması sebebiyle filonun İran'a ulaştırılması mümkün olmasa da, Venedik elçisi, 1474 yılında İran'a ulaşmış ve Uzun Hasan ile Osmanlı'ya karşı beraberce mücadele etme konusunda anlaşmıştır.[150]

148 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 2006, XI, 519.

149 Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 172-9; Feridun Bey, *Münşeât*, II, 283.

150 Josaphat Barbaro, *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2016, s. 40-41, 55, 98, 101.

b- Yavuz Sultan Selim Devri

Şeyhlik postunu yeterli görmeyip şahlık sevdasına düşen Erdebil şeyhi İsmail, Sünnî Müslümanların lideri olmasının mümkün olmadığını bildiğinden, Şiîlerin şahı olup İran'da Safevî hanedanlığını kurmuş ve devletin imkanlarıyla insanları Şiiliği kabule zorlamış, kabul etmeyen Sünnî-lere ise katliam yapmıştır.[151] O, Tebriz'i aldıktan sonra ezanı değiştirip "eş-hedü enne Aliyyen veliyullah" cümlesini ilave ettirmiş ve hutbeleri on iki imam adına okutup Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbe-i kirama lanet etmeyi başlatmıştır.[152] Şah İsmail, aynı şekilde ahalisi Ehl-i sünnet olan Irak ve Mâverâünnehir bölgelerindeki (Bağdat, Semerkant vb) şehirleri işgal ettiğinde Şiîliği kabul etmeyen yüz binlerce Sünnî Müslü-manı şehit etmekle kalmayıp bazı esasları zorla uygulamaya koymuştur.[153]

Ashâb-ı kirâm'a küfretmeyi temel politika haline getiren Şah İsmail, İran'da yönetimi ele geçirmesinden sonra Anadolu'daki isyanları destekleyip Osmanlı Devleti'nin İran sınırındaki şehirlerini işgal etmiştir. Osmanlı, önceden beri İran'da Safevîlerin siyasî alanda etkin hale gelerek Şiîliğe kaymasından rahatsız olup onların faaliyetlerine mani olmaya çalışmakla[154] birlikte Yavuz Sultan Selim, tahta geçtiğinde bu hususu en mühim mesele olarak görmüştür.[155] Şehzâdeliği zamanından beri Safevîlerin Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerinden rahatsız olan Yavuz Selim, babası Sultan II. Bâyezid'in "Mısırlılardan Osmanlı'nın; Kızılbaştan, Ehl-i İslâm'ın intikamını alırsın"[156] vasiyetini dikkate alarak İran seferine çıkmış ve 1514 yılında Çaldıran'da Şah İsmail'i mağlup ederek onun Müslümanlara ver-

151 Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 183.

152 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, XII, 85-86; İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem'ârâ-yı-Abbâsî*, trc. Mehmed Nebih, İBB. A.K. Nr: 57, v. 30a-42b.

153 Büveyhîler, 351/962 yılında Bağdat'ı işgal ettiklerinde şehir sakinleri arasında oldukça az sayıda Şii olmasına rağmen on iki imam adına hutbe okutup, Hz. Muâviye başta olmak üzere bazı sahâbilere lanet etmeyi başlatmış iseler de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e açıkça lanet edecek kadar ileri gitmemişlerdi. Ayrıca Büveyhîler 352/963 10 Muharrem'de (aşure günü) Hz. Hüseyin şehadetinin yıldönümü münasebetiyle Bağdat'ta dükkanları kapattırıp, halkı matem tutmaya zorlamışlar, Gadîr Hum'un yıl dönümü olan Zilhicce ayının on sekizinde bayram yapma âdeti başlatmış iseler de Tuğrul Bey'in Bağdat'ta Şiî hakimiyetine son vermesinden sonra bu âdetler kaldırılmıştır. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 275, 279-80; Ali el-Verdî, *Lemehâtu'l-ictimâiyye min târîhi'l-Irâki'l-hadîs*, Kum 1371-1413, I, 59.)

154 Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, s. 302-5.

155 Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 450.

156 Lütfî Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 198-203; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 454.

mek istediği zarara set çekmiştir.[157] Yavuz Sultan Selim, Çaldıran'da Şah İsmail'i mağlup ederek, Anadolu'nun Safevî hâkimiyetine girmesine mani olduğu gibi Şîa'nın Osmanlı ülkesinde nüfuz kazanmasına fırsat vermemiştir.

Osmanlı'nın Şah İsmail'e karşı harekete geçmesinde Kızılbaşlar ile ilgili verilen fetvâların büyük tesiri olmuştur. Söz konusu fetvâlarda Kızılbaşların İslâm'a, Kur'ân'a, sahâbeye karşı saygısızlık yaptığına ve İslâmî değerleri tahkir ettiğine dikkat çekilerek, onlarla mücadelenin dinen zaruri olduğu ifade edilmiştir.[158] Osmanlı Devleti'nin meşhur şeyhülislamlarından Kemal Paşazâde, Kızılbaşların ilk üç halifeyi kötüleyip, şeriatın esaslarını hakir görmek gibi, küfrü gerektiren pek çok fiili işlediklerine dikkat çekmiştir. Bu taife mensuplarının tarikat görüntüsüne bürünerek, başlarındaki Şah İsmail'in helal dediğini helal kabul ettiklerini ve bu doğrultuda içkiyi helal gördüklerini belirten Kemal Paşazâde, bu hususlaki haberler, tevatür derecesine ulaştığından onların küfre gidip mürted olduklarında hiçbir şüphenin bulunmadığını ifade etmiştir.[159]

c- Kânunî Sultan Süleyman Devri ve Sonrası

Çaldıran mağlubiyetinden sonra, Osmanlı ile doğrudan savaşmaya cesaret edemeyen İran şahları, Osmanlı'nın haricî düşmanlarla veya iç karışıklıklarla meşgul olduğu zamanları fırsat bilerek devletin doğu ve güney sınırlarındaki illerine saldırıda bulunmayı sürdürmüştür. 959/1552 yılında Osmanlı'nın Macaristan taraflarında savaşta olduğu sırada Şah I. Tahmasb, Van, Ahlat ve Erciş gibi serhat şehirlerini tahrip etmiştir.[160] I. Tahmasb'a ağır hakaretler ihtiva eden bir mektup gönderen Kânunî Sultan Süleyman, Avrupa'da kâfirlerle cihad etmesinden dolayı İran tarafına seferi geciktirdiğini ifade etmiş ve Azerbaycan, İran, Horasan ve Semerkant bölgesini hâkimiyeti altına alacağı bir sefere yakında çıkacağını bildirerek, kaçmayıp karşına çıkmasını istemiştir.[161]

157 Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 213-17.

158 Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1979, IV, 167.

159 İbn Kemal Paşa, *Fetevâ-yı Kemalpaşazâde der hakkı Kızılbaş*, Süleymaniye Ktb. Esad Efendi, Nr: 3548, v. 45b.

160 Celalzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik* (Muhteşem Çağ), nşr. Ayhan Yılmaz, İstanbul 2011, s. 304.

161 Feridun Bey, *Münşeât*, I, 542.

941/1534 yılında İran seferine çıkan Kânûnî Sultan Süleyman Han, önce Tebriz'i daha sonra da Bağdat'ı geri almış ve Safevîlerin, mezarlarını tahrip ettiği İmâm-ı Âzam ve Abdülkadir Geylâni hazretlerini ziyaret edip kabirleri üzerine türbe yaptırmıştır. Kânûnî, aynı şekilde on iki imamdan biri olan Musa Kâzım hazretlerini, sonra da Necef ve Kerbela'ya geçerek Hz. Hüseyin ile Hz. Ali'nin türbe ve makamlarını ziyaret etmiştir.[162] Şah I. Tahmasb ise İran tarafına dört defa sefere çıkan Kânunî'nin bir kez bile olsun karşına çıkmaya cesaret edemeyip uzaklara kaçmıştır.[163] Şîa mezhebini benimseyip, ashâb-ı kirama dil uzatmalarından dolayı uzun müddet Safevî idaresini tanımayan Kânûnî, sonraları İran ile sulh yapma yoluna gitmiştir. 962/1555 yılında yapılan sulh (Amasya) antlaşmasında Osmanlı, sadece Hz. Ali'yi sevmenin yeterli olmadığını, sahâbe-i güzînin her birinin bir yıldız olması itibariyle hepsine hürmet edilmesi gerektiğini bildirmiş ve İran'dan sahâbeye kötü söz ve sıfat isnadına son vermesini istemiştir.[164]

Kânûnî Sultan Süleyman, Şah I. Tahmasb'a gönderdiği mektupta "Bizim en büyük gayemiz ashâb-ı güzînin haysiyetlerini muhafaza etmektir" diyerek bunun şah ve İran halkı tarafından kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bunun hem emniyet meselesi, hem de kendileri için sonsuz bir gaye olduğunu bildirmiştir.[165] Osmanlı'nın sahâbe mevzuundaki bu hassasiyeti, Kânûnî'den önce de aynı olup ondan sonra da aynı şekilde devam etmiş ve bu durum, İran ile yapılan sonraki antlaşmalarda açıkça belirtilmiştir.[166]

Osmanlı, şaha gönderdiği bir mektupta; İslâm dinin 961 yıldır var ola geldiğini Safevîlerin mezhebinin ise elli yıllık olduğunu ifade etmiş ve Müslümanların camilerinde beş vakit ezan okunup namaz kılındığını, Cuma günü hutbelerde Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashâbına salât ü selâm getirildiğine dikkat çekmiştir. Daha sonra Safevîlerin böyle yapmayıp Hz. Peygamberin sahâbesine sövüp saydığı hatırlatılmış ve "Bu durum Müs-

162 Celalzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâmilik*, s. 206.
163 İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem'ârâ-yı-Abbâsî*, v. 52b-68b; Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 8.
164 Peçevî İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, I, 296-340.
165 Celalzâde, *Tabakâtü'l-memâmilik*, s. 343.
166 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 77.

lümanlığa sığar mı? Tuttuğunuz yol batıl olunca, buna inanan kâfir olmaz mı?" denilerek lafla Müslüman olunmayacağı bildirilmiştir.[167]

İran şahı I. Abbas, Özbek hanları karşısında sıkıştığı zamanlarda Osmanlı ile sulh içinde olmayı tercih ederken Osmanlı'nın Avrupa taraflarında cihad ile meşgul olduğu veya Genç Osman Vakası ve Celâlî isyanları gibi olaylar sebebiyle siyasi istikrarın zayıfladığı dönemlerde (1600-1625) Osmanlı'nın doğu illerini yağmalamaktan geri durmamıştır. Şah Abbas, Venedik, Avusturya ve İspanya başta olmak Hristiyan devletlerle Osmanlı'nın aleyhinde ittifak kurmakla[168]kalmamış, Osmanlı'nın Batı ile mücadelesini de sekteye uğratmıştır. İran ile Osmanlı arasında yıllardır süren savaş III. Murad ve Şah I. Abbas arasında 1590 yılında yapılan Ferhat Paşa antlaşmasıyla son bulurken Osmanlı, önceki antlaşmalarda olduğu gibi bu antlaşmanın geçerli olabilmesi için ashâb-ı kirâma ve Hz. Aişe'ye dil uzatılmamasını ve lanet edilmemesini şart koşmuştur.[169]

İran şahı, Osmanlı ile yapılan barış anlaşmasına rağmen özellikle Özbeklerle aralarındaki savaşı bitirdikten sonra tekrar Osmanlı topraklarına saldırmış ve 1624 yılında Bağdat'ı zapt etmiştir. Şah özellikle işgal ettiği bölgelerde Sünnî Müslümanlara karşı katliam yapmasından sonra Sultan IV. Murad, Hıristiyan devletlerle mücadele etmek yerine, İran'a karşı sefere çıkarak 1628 yılında Bağdat'ı Şîa işgalinden kurtarmıştır.[170]

Osmanlı-İran ilişkilerinde her zaman savaş hali geçerli olmamış, iyi ilişkiler kurma gayretleri de olmuştur. Aralarındaki İslâm bağı ve Türklerin meskûn olduğu bölgelerin hâkim devletleri olarak, zaman zaman Rusya'ya veya batılı devletlere karşı birlikte hareket etme siyasetinin ön plana çıktığı ve özellikle bir padişah veya şahın tahta geçmesi vesile yapılarak, karşılıklı elçilerin ve hediyelerin gönderildiği devirler olmuştur.[171] Ayrıca hudut boylarındaki sınır anlaşmazlıklarını veya aşiret hareketleri neticesinde ortaya çıkan ihtilafları halletmek için iki devletin heyetleri arasında mükerreren görüşmeler ve yazışmalar yapılmış olmakla birlikte bu ilişki-

167 Celalzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, s. 324.

168 Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan, *İlişkiler*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2014, s. 189-194.

169 Feridun Bey, *Münşeât*, II, 251.

170 Peçevî İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, II, 257-59; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*. Matbaa-i Âmire 1271, I, 23-24.

171 Mehmed Ref'i Efendi, *İran Sefâretnâmesi*, İstanbul 1333, s. 3-5.

ler, genellikle mezhebe dayalı olmayıp devrin siyasî veya bölgenin etnik ve coğrafî şartları istikametinde gelişmiştir.[172] Genel manada Safevîler, Afganlıların saldırılarıyla İran'daki hâkimiyetlerini kaybetmelerine kadar (1135/1722)[173] devletin bütün gücünü Şîa'nın yayılması için kullanmaya devam etmişlerdir.

B) OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİNDE EHL-İ BEYT VE SAHÂBENİN ÖNEMİ

Osmanlı-İran münasebetlerinde taraflar, talep ve görüşlerine meşruiyet kazandırmak için İslâmî esaslara atıfta bulunmaya itina göstermişlerdir. Özellikle Nadir Şah tarafından Osmanlıya gönderilen heyet, her iki tarafın da Müslüman ve Hz. Muhammed'in ümmeti olması itibariyle aralarındaki ihtilafı şer-i şerife göre halletmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Devlet-i Aliyye de İran ile yaptığı yazışmalarda Osmanlı'nın, hilâfete sahip olmanın yanında, Hz. Peygamberin müjdelediği İstanbul'un fethini gerçekleştiren toplum olması itibariyle Resûlullah'ın (s.a.v.) methini kazanan bir devlet olduğunu özellikle belirtmiştir. Ayrıca Osmanlı'dan seneler önce Muhyiddin İbn Arabî'nin (638/1240) Osmanlı Devleti'nin kurulacağını haber verdiğine[174] dikkat çekilip bazı âlimlerin Osmanlı Devleti'nin, Hz. Mehdi'nin zuhuruna veya kıyamete kadar varlığını devam ettireceğini bildirdiklerine[175] işaret edilerek İran'a nispetle Osmanlı'nın İslâm açısından daha güçlü bir devlet olduğu ifade edilmiştir.[176]

İran ile yapılan yazışma ve görüşmelerde Osmanlı'nın İslâm'ın esaslarına bağlı bir devlet olduğunu göstermek için Devlet-i Aliyye'nin kurulduğu andan itibaren Müslüman memleketleri gasp etmekten uzak durup kâfirlere karşı cihad yaptığı belirtilerek, Kosova ve Mohaç gibi kâfirlere karşı kazanılmış zaferlere atıfta bulunulmuştur. Ayrıca Osmanlı'nın bu nevi hasletlerinden dolayı Müslümanların onunla iftihar ettikleri belir-

172 Derviş Paşa, *Devlet-i Aliyye İle İran Devleti Beyninde Olan Hudûd Lâyihası*, İstanbul 1269, s. 17 vd.; Hurşid Paşa. *Tahdîd-i Hudûd-i İrâniyye Layihası*, İstanbul 1300, s. 3 vd.

173 Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicü'l-vukuât*. İstanbul 1327, III, 32.

174 İbnü'l-Arabi, Muhyiddîn. *eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye (fî Devlet-i Osmâniyye) bi Şerh-i Sadrddîn el-Konevî*. nşr. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Dârul-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s. 29-30.

175 Zikatvârî. Alâüddin Ali Dede, *Muhâzaratü'l-evâil ve müsâmeratü'l-evâlir*, Beyrut ts. s. 165; Dahlân. *Fütuhâtü'l-İslâmiyye*, II, 209.

176 Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 43b, İBB. A.K. No: K-0117.

tilmiştir.[177] İran'ın kâfirlerle cihad etmediğine dikkat çeken Osmanlı, Devlet-i Aliyye'nin kâfirlere karşı cihad eden ve Müslüman memleketleri işgal etmekten kaçınan bir devlet olduğu halde, İran'ın Osmanlı'nın dışında Türkistan ve Hindistan gibi Müslüman ülkelerle savaştığına işaret ederek, İran'ın Müslüman olmayan ülkelerle savaşmamasını tenkit etmiştir.[178]Bu usul sonraki anlaşmalarda da tekrar edilmiş ve ilgili âyetlere atıfta bulunularak, ashâb-ı kiramın tamamının hürmet ve sevgiye layık olduğunun, Devlet-i Aliyye'nin hilâfet makamının sahibi olup, cihad emrini yerine getirdiğinin ve Haremeyn-i şerifeyn'in (Mekke ve Medine) hizmetçisi olduğunun açıkça belirtilmesine özen gösterilmiştir.[179]

İran'ın Safevîlerle birlikte Şîa mezhebinin müdafileri haline gelmesinden sonra Osmanlı ile İran arasında yapılan görüşmelerin mevzuu farklı da olsa sürekli konu dönüp dolaşıp Şîa'nın sahâbe hakkındaki inancına gelmiştir. Söz gelimi Hindistan'dan dönerken İran topraklarından geçmek zorunda kalan Seydî Ali Reis (970/1562)[180] bu konuda Şiîlerin fikirlerini pek değiştirmediklerinden dolayı onlarla tartışmaya girmekten çekinse de ısrarlı sorular karşısında cevap vermek zorunda kaldığını ifade eder.

Bir Şiî molla: "Osmanlı âlimlerinin bizi tekfir etmelerinin sebebi nedir? diye sorunca Seydî Ali Reis, "Ashâba küfrettikleri işitiliyor, şayet böyle bir şey varsa, fıkıh kitaplarında; şeyhayna (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) küfretmek küfürdür" diye yazılıdır" demiştir. Molla bunun İmâm-ı Âzam'a göre olduğunu, İmâm Şâfiî'ye göre bunun küçük günahlardan oluğunu iddia etse de, Seydî Ali Reis, bu iddiayı reddetmiştir. O, Şîa'nın özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in iffetini ve beratını beyan etmesine rağmen Hz. Âişe'ye iftira etmesinin onunla kalmayıp Resûlullah (s.a.v)'e de yüz kızartıcı suç isnat etmeye götüreceğini, bunun ise irtidat olduğunu belirtmiş ve

177 Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 44a.

178 Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 43b.

179 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, XII, 230-1.

180 Seydi Ali Reis, Kânunî Sultan Süleyman tarafından Piri Reis'in Basra'da bırakmak zorunda kaldığı donanmayı Süveyş'e getirmekle vazifelendirilmişti. 29 Safer 961/ 4 Ocak 1554 tarihinde Basra'ya varan Seydî Ali Reis, Portekiz gemileriyle mücadele edip, onlara büyük zayiât verdirmiş ise de özellikle denizdeki fırtına ve tufan sebebiyle Hindistan tarafına gitmek zorunda kalmıştı. Seydî Ali Reis. Basra'dan çıktıktan üç ay sonra Hindistan'ın Gücürât şehrine varıp, Türkistan ve İran üzerinde kara yoluyla üç yıl yedi ay sonra (964/1557) Osmanlı topraklarına (Bağdat'a) döndü. (Seydî Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik*, Dersaâdet 1313, s. 9-93.)

mürtedler ile savaşın farz, mallarının ve ailelerinin mübah olduğunu ifade etmiştir. Seydî Ali Reis, bu itikatlarından dönmedikleri takdirde onların hapsedilmesi gerektiğini ifade edince molla, Hz. Âişe hakkında böyle bir itikatlarının olduğunu reddetmekle birlikte onu sevmediklerini açıkça beyan ederek başka meseleye geçmeye çalışsa da Seydî Ali Reis, tartışmayı devam ettirmek istememiştir.[181]

İran ile 1049/1639 yılında yapılan Kasr-ı Şirîn antlaşmasında Osmanlı Devleti tarafından, bu antlaşma ve önceden gönderilen bütün ahidnâmelerin geçerli olabilmesi için, Şeyhayn'a (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer), Zünnureyn'e (Hz. Osman), Resûlullah'ın zevce-i mutahharesine ve sair ashâb-ı güzîn ile müctehid imamlara kötü söz söylenmesine imkân verilmeyip bunlara mani olunması şartı konulmuştur.[182]

Bilindiği gibi Şîa, Hz. Aişe validemiz başta olmak üzere Peygamber Efendimizin diğer hanımlarını (ezvâc-ı mütehharât) kötü vasıflarla zikretmeyi ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman başta olmak üzere neredeyse ashâb-ı kirâmın tamamına yakınına lanet etmeyi, temel bir inanç meselesi haline getirmiştir.

C) NADİR ŞAH'IN ŞİÎ VE SÜNNÎLERİ YAKINLAŞTIRMA ÇABALARI

a- İran'dan Osmanlı'ya Gönderilen Heyet

Nadir Şah, İran'da Safevî hanedanlığına son vererek Şîa inancından uzaklaşıp, Ehl-i sünnet'e yaklaşma politikası takip etmiştir. İran'da hâkimiyetini güçlendirdikten sonra Hindistan'ı ele geçiren Nadir Şah, Afganistan ve Türkistan'ı da istila ederek kendine "şahinşah (şahlar şahı)" unvanını layık görmüştür. Bazı batılılar onun için şarkın Napolyon'u demişlerse de özellikle hayatının sonlarına doğru suçsuz yere öldürdüğü insanların başlarından tepeler yapacak kadar acımasız olmuştur. Hindistan'ı işgali esnasında yüz binlerce Müslümanı öldürmüş ve Hindistan'ın hazinelerini İran'a taşımakla kalmayıp Bâbürlü hânedânına büyük vergiler koymuş[183]

181 Seydî Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik*, s. 89.

182 Feridun Bey, *Münşeât*, II, 303-4.

183 Furugi, Muhammed Ali, *Büyük İran Tarihi*, s. 27-29; James Fraser, *Hind Moğol Hükümdarları ve Nadir Şah*, trc. Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), Trabzon 1329, s. 43-69.

Babürlüler bundan sonra bir daha eski gücüne ulaşmadığından bu olay ülkenin İngiliz hâkimiyetine girmesini kolaylaştırmıştır.

Kazandığı galibiyetlere güvenerek, Osmanlı'nın bazı şehirlerinde hak iddia eden Nadir Şah, Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Kars, Tiflis ve Revan şehirlerini zapt etmenin yanında, Erbil, Musul ve Kerkük'ü işgal etmiş ve Bağdat'ı kuşatarak pek çok İslâm beldesini harap etmiştir. Nâdir Şah, kendisine biat edilirken Osmanlı, Hindistan ve Türkistan Müslümanlarıyla İran arasında en önemli anlaşmazlık sebebi olarak gördüğü Sünnîlik ve Şiilik ihtilafını kaldırmak için Râfizî mezhebinin terk edilmesini şart koşmuş ve daha sonra buna karşı çıkanları ortadan kaldırmıştır.[184]

Nadir Şah, Osmanlı'dan Râfizîlik yerine Caferîliğin mezhep olarak kabul edilmesi başta olmak üzere bazı taleplerde bulunmuş ve Osmanlı Devleti'nden âlimler getirilip, Şiî mollalarla meselelerin tartışılmasını istemiştir. Osmanlı, payitahttan bir ulemâ heyeti gönderilmesi fikrini doğru bulmamakla birlikte, İran'dan gelen heyet ile meseleleri günlerce görüşmüştür.[185]

Nadir Şah, Osmanlı'nın Patrona Halil isyanıyla (1143/1730) dâhilî istikrarının sarsılmasını[186] takip eden dönemde (1149/1736) İstanbul'a bir heyet göndermiştir. O, söz konusu heyet ile gönderdiği mektupta, Safevîler tarafından âdet haline getirilen Şiî uygulamaları kaldırmak için gayret göstermesine mukabil olarak Osmanlı'dan bazı isteklerde bulunmuştur. 1736 yılının Haziranından Eylül sonuna kadar İstanbul'da kalan Nadir Şah'ın heyeti Osmanlı devlet ricali tarafından büyük bir hassasiyetle karşılanıp ağırlanmış ve sekiz tanesi resmen olmak üzere pek çok toplantı yapılarak İran tarafının istekleri geniş olarak müzakere edilmiştir. Yapılan görüşmelerde Osmanlı Devleti, Şeyhülislam, kâdı, müftü, imâm-ı evvel (saray baş imamı) gibi unvanlara sahip mühim bir ulemâ heyetinin yanı sıra başta reisülküttâb olmak üzere ileri gelen devlet erkânı tarafından temsil edilmiştir.

184 James Fraser, *Hind Moğol Hükümdarları ve Nadir Şah*, s. 43.

185 Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 20a-97a-b; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât*, III, 37-9.

186 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât*, III, 34.

b- Nadir Şah'ın Talepleri

Nadir Şah'ın istekleri; İran hacıları için ayrı bir hac emirinin tayin edilmesi, İstanbul ve İsfahan'da karşılıklı birer elçinin bulundurulması ve Şîa'nın Caferîlik mezhebi adı altında beşinci hak mezhep olarak tanınıp, Mescid-i Haram'da diğer dört mezhebe olduğu gibi kendileri için ayrı bir rüknün tahsisini ihtiva etmekteydi.

Nadir Şah'ın Şiîleri, ezvâc-ı tâhirât ve sahâbe-i kiram hakkındaki söyledikleri kötü sözlerden men etme gayretlerini takdirle karşılayan Osmanlı Devleti, İran hacıları için ayrı bir emirin tayin edilmesi, İstanbul ve İsfahan'da karşılıklı birer elçinin bulundurulması isteğinin kabulüne sıcak bakmıştır. Ancak Caferîliğin beşinci hak mezhep olarak tanınıp Mescid-i Haram'da kendileri için ayrı bir rükün tahsisi yönündeki isteği ise İran heyetinin görüşmeler boyunca ısrarlı taleplerine rağmen kabul edilmemiştir.

İran tarafının Cafer-i Sâdık'ın itikadî meselelerde Ehl-i sünnet ile bir farkının bulunmadığı, fıkhî mevzularda da birkaç meselede farklı görüşünün olduğu iddiası, Şiîlerin kabul ettiği inançları ve amelleri itibariyle geçerli olmadığından reddedilmiştir. Bir mezhep olduğuna dair yeterli delil olmaması sebebiyle Caferîlik isminin telaffuz edilmesinden uzak duran Osmanlı heyeti, İranlıların Mescid-i Haram'da münferiden veya dört mezhepten birine uyarak cemâat ile namaz kılmalarında bir mani olmadığını ifade etmiştir.

Görüşmeler esnasında Osmanlı tarafı, ezvâc-ı tâhirât ve sahâbe-i kiramı lanetleyip, onlara kötü sıfatlar yakıştırmanın küfür olduğunu ve bunları yapanlara Müslümanlara uygulanan hükümlerin uygulanamayacağını açıkça ifade etmiştir. Sultan I. Mahmud'un Nadir Şah'a gönderdiği cevabî mektupta, Safevîler devrinde ihdas edilen âdetlere son vererek, ashâb-ı güzîne hürmet gösteren her Müslümanın kardeş olduğu ifade edilmekle birlikte Caferîliğin mezhep olarak tanınması konusuna hiç yer verilmemiştir.

c- Caferîliğin Beşinci Mezhep Kabul Edilmemesinin Sebepleri

Şeyhülislam, Nadir Şah'a gönderdiği cevabî mektupta, İmâm Cafer'in mezhebinin beşinci mezhep olarak tanınması ve Beytullah'ın rükünlerinden bir rüknü, diğer Müslümanlarla beraber ortak kullanmaları

mevzuuna açıklık getirmiştir. Şeyhülislâm, ilgili mektupta öncelikle Ehl-i sünnet büyüklerinin eskiden beri Mescid-i Haram'da dört mezhep imamından birine uyarak beş vakit namazı cemâatle kıldıklarına dikkat çekmiş ve bu durumun istikrar kazanarak, Ehl-i sünnet ve cemâat'in şiarı haline geldiğini kaydetmiştir. Hiçbir kimsenin bu usûle ilave veya noksanlık yaparak değiştirmeye teşebbüs etmediğini belirten Şeyhülislam, Fırka-ı Nâciye arasında kararlaşmış bu usûlü değiştirmeye çalışmanın kargaşa ve fesada sebep olacağını, bunun ise İslâm'ın yasakladığı bir husus olduğunu ifade etmiştir.[187]

Heyetler, her iki tarafın da Müslüman ve Hz. Muhammed'in ümmeti olması itibariyle aralarındaki ihtilafı, şer-i şerife göre halletmeleri gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı ulemâ heyeti, ihtilafların şer-i şerife göre halledilmesinin ehemmiyetini teyit ederek Şah tarafının Caferîlik adı altında beşinci bir mezhebin kabul edilmesi yönündeki ısrarlı isteklerinin, yerine getirilmesine şer'an cevaz olmadığını ifade etmiştir. Osmanlı tarafı, Devlet-i Aliyye'in eskiden beri işini İslâm'a uygun olarak yaptığını ve bu sebeple düşmanlarına galip geldiğini ifade ederek bundan sonra da şer-i şerife mugayir hiçbir adım atmayacaklarını belirtmiş ve İranlılara Müslüman olmaları itibariyle şeriata muhalif hareket etmemeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.[188]

Osmanlı, Caferîlik isminde bir mezhebin kabulünün dinen mahzurlu bulunmasını açıklarken öncelikle eskiden beri Haremeyn-i şerifeyn başta olmak üzere İslâm hâkimiyetinde bulunan şehirlerde yaşayan Müslümanların, itikatta Ehl-i sünnet ve cemâat, amelde ise dört mezhepten birine tâbi olageldiklerine dikkat çekmiştir. İran'da yaşayan Müslümanların da Şah İsmail'e kadar aynı minval üzere olduklarını hatırlatan Osmanlı, dört mezhebin dışındakilerin unutulup gittiğine dikkat çekip, İslâm âlimlerinin bilinen dört mezhebin dışında bir görüşle amel edilmesine karşı çıktıklarını belirtmiştir. Bilhassa Mekke-i Mükerreme'nin beledullâh (Allah'ın beldesi) olup, orada bulunan Kâbe-i Muazzama'nın dört köşesine mukabil, dört mezhebin istikrar bulmasının hikmetine işaret edilerek bunları değiştirme-

187 Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, 20a-97a-b.

188 Subhi Mehmet Efendi, *Târih-i Sâmi ve Şâkir ve Sübki*, Kostantıniyye 1285, s. [illegible]

nin zor olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu zorluğu açıklamak için ise sabah namazı vakti misal verilerek ilk önce Şâfiîlerin cemâatle namaz kıldıkları, onlar selam verince, Mâlikîlerin, onlardan sonra da Hanbelîlerin son olarak da Hanefîlerin cemâatle namaz kıldıkları hatırlatılarak başka bir cemâat için sabah vaktinin kalmadığı ifade edilmiştir. Bütün bu mahzurlarla beraber başka bir cemâate izin verilmiş olsa bile bunun özellikle de Harem-i şerifte yaşayan Müslümanlar arasında dedikoduya, fitne ve fesada sebep olacağı belirtilerek, Haremeyn-i şerifeyne hizmeti kendine düstur edinen Osmanlı Padişahı ve Halifesinin buna imkân vermeyeceği açıklanmıştır.[189]

İlk zamanlarda Caferîliğin beşinci mezhep olarak tanınması noktasında şer'î mazeret olduğunu ifade edip, daha fazla tafsilata girmek istemeyen şeyhülislamlık makamı, Nadir şah tarafından gelen ısrarlı talepler karşısında daha geniş açıklamalar yapma ihtiyacını hissettiğini görmekteyiz.

Bu çerçevede Şeyhülislamlık tarafından İran'a gönderilen mektupta, Hanefi mezhebiyle akâid esaslarında müttefik olmakla birlikte furûa (fıkha) dair bazı meselelerde aralarında ihtilafı bulunan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin usul ve fürûa dair tedavülde bulunan kitaplarının bulundu-ğu ve bunların görüşlerinin pek çoğuna Hanefî kaynaklarında yer aldığı belirtilmiştir. Diğer üç mezhebin görüşlerinin muhalif görüş olarak Hane-filer tarafından yanlış veya doğruluğu noktasında açıklamalar yapılması itibariyle âlimler tarafından bilinen görüşler olduğuna dikkat çekilmiş ve tasdiki istenen Caferîlik mezhebinin usul ve fürua dair görüşlerinin böyle olmadığına işaret edilmiştir. Caferîliliğin bir mezhep olarak hakkında karar verilmesi için onlara ait sahih nakilleri ihtiva eden muteber kitapların bu-lunması ve bunların Osmanlı'nın hâkim mezhebi olan Hanefî mezhebine mensup âlimleri tarafından bilinmesine ihtiyaç olduğu ifade edilerek Os-manlı'nın bu kararının Nadir Şah tarafından da kabul edilmesi istenmiştir. Söz konusu görüşmelerde Osmanlı'nın Cafer-i Sâdık başta olmak üzere ehl-i beyt nesline son derece hürmet ve muhabbetinin bulunduğu, onları göz nuru olarak görüp hepsinin Ehl-i sünnet ve cemâat'ten kabul edildiği hatırlatılarak bu meselede Osmanlı'nın iyi niyetine dikkat çekil-miştir. Kâbe'de Caferî mezhebine bir rükün tahsis edilmesi meselesinin

189 BOA, *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn* (3 Numaralı Defter), s. 15.

de bir önceki meseleyle alakalı olduğuna işaret edilerek eskiden beri bütün Müslümanların Mescid-i Haram'da dört imamdan birisine uyarak beş vakit namazı kıldıkları hatırlatılmıştır. İranlıların da diğer Müslümanlarla beraber bu şekilde namaz kılmaları ve Şah'ın da bunu teşvik etmesi durumunda kadim bir şiâra riayet edilmiş olacağına işaret edilerek Nadir Şah'tan bu yönde gayret beklenildiği ifade edilmiştir.[190]

Caferîliğin beşinci mezhep olarak kabul edilmesine kadar Osmanlı Devleti ile barış antlaşması yapmayacağını bildiren Nadir Şah, isteklerini Osmanlı'ya zorla kabul ettirmek için savaşı göze alarak hudut boylarındaki şehirleri işgal edip yağmalamıştır. Osmanlı Devleti ise İran'ın bu tavrı karşısında askerî gücünü, İran hududuna kaydırarak Nadir Şah'ın saldırılarına karşı koymuştur. Caferîliği mezhep olarak kabul etmeyip İran ile savaşılması gerektiğini ittifakla kabul eden Osmanlı Devlet ricali ve ulemâsı, İran'a karşı bu hususta mücadele edilirken gevşeklik gösterilmemesi gerektiğinde hem fikir olmuştur. [191]

Tarih boyunca sadece dört mezhebin hak kabul edilmesinden dolayı Cafer-i Sâdık'ın ictihadları, sonraki asırlara sağlıklı bir şekilde intikal etmemiştir. Bu sebeple Caferî mezhebi diye sistemli bir mezhebin varlığından bahsetmek mümkün olmadığından Nadir Şah'ın "Caferîliğin beşinci mezhep" olduğu yönündeki iddiasına, "zarûreten bile olsa ruhsat verelim" görüşü, Osmanlı'da itibar görmemiştir.[192]

Farklı vazifelerle İran ile yapılan görüşmelere katılan Koca Râgıb Paşa (1176/1763), reisülküttab olarak bulunduğu bir görüşme esnasında Caferîlik mezhebini tasdik etmenin uygulamada fazla bir etkisinin olmayacağını, ancak İran ile yapılan savaşlara son vereceğini dile getirmiştir. O: "Hak mezhep dörttür, lâkin padişahımız hükmü câri olan kazâlarda kâdılar, padişah Hanefî mezhebinden olması hasebiyle, dört mezhepten olanların davasını dahi Hanefî ictihadı üzere hükmederler. Ca'ferî mezhebi dahi tasdik olunsa yine Osmanlı memleketinde Hanefî mezhebi câri olur, bu tasdik, lafzî murad bir şeydir. Bunun için otuz seneden beri Anadolu harap ve nice yüz bin Müslüman telef ve hazine tehi ve rahat merfu olduğundan başka,

190 *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 40.

191 Subhi Mehmet Efendi, *Târih-i Sübhî*, s. 198a, 200a, 209a-210b.

192 Şem'adânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-Tevârîh*, İstanbul 1338, I, 212.

Nemçe ve Moskof gibi düşman zuhur etti ve şimdi yine Acem'e mezhep kavgası için savaş açıldı" demişti. Bunun üzerine Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa (1159/1746), "Bir dahi bu kelâmı lisana alma, mâdâme ben hayatta iken mezheb-i erbeaya mezheb-i bâtıl-ı hâmis (beşinci bâtıl mezhep ilave) ettirmem" diyerek şiddetle karşı çıkmıştır. Bu ifadelerinden sonra "düşmanın isteğine işi kolaylıkla defetmek için müsaade edilecek olursa devletin şanının zarar görüp yok olacağına" dikkat çekilmiş[193] ve Râgıb Paşa reisülküttaplık vazifesinden alınmıştır.

Osmanlı tarafı, Nadir Şah'a gönderdiği mektuplarda Osmanlı ile İran arasındaki düşmanlığın, Sefevîlerin fasit gayeler peşine düşerek Rafizî ve ilhad inancını kabulünden sonra ortaya çıkan bir durum olduğuna dikkat çekmiş ve bu durumun karşılıklı gayretler neticesinde ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu belirterek illetin ortadan kalkmasıyla ma'lûlün ortadan kalkacağını ifade etmiştir. İlgili mektupta İslâm'ın başlarında ihtilafların ilk olarak fürua daha sonra ise usûle dair meselelerde vaki olmasına atıfta bulunularak, Asr-ı saâdet'e yakınlığın verdiği avantajla Fırkâ-i Nâciye'nin usûlde ittihad edip füruda dört mezhebi tercih ettiği belirtilmiştir. Daha sonra sultan ve hükümdarlar, aralarındaki anlaşmaları buna riayet ederek yapmaya devam ettikleri ifade edilerek bu durumun İslâm dünyasında ihtilafların kaldırılıp istikrar sağlamasına sebep olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu sebeple Caferîliğin bir mezhep olarak kabulüne şeran mazeret ve mani olduğu hususunda Osmanlı'nın hiçbir şüphesinin bulunmadığı açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu durumun Şah tarafından da kabulü beklenirken bu konuda şüphelerin bulunduğu iddia edilerek Osmanlı'dan bir heyetin gönderilerek meselenin iki tarafın âlimleri tarafından müzakere edilmesinin teklif edilmesinin faydasız ve boşuna bir gayret olacağı belirtilmiştir. Netice olarak İran'dan açıklanan dinî mazeretleri kabul ederek, İslâm devletleri arasında eskiden beri devam edegelen usûle riayet etmesi istenmiştir.[194]

193 Şem'adânizâde, Fındıklılı Süleyman Efendi, *Târihi Mür'i't-Tevârih*, nşr. Münir Aktepe, İstanbul 1976, s. 123.

194 *İran ve Sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 43; *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Name-i Hümâyûn Defteri)*, nşr. Uğur Ünal, İstanbul 2014, s.128.

d- Ebu'l-Berekât Abdullah Efendi İle Şîa Heyetinin Münazarası

Bağdat valisi Vezir Ahmed Paşa, Nadir Şah'ın ısrarlı talepleri üzerine Ebu'l-Berekât (es-Süveydî) Abdullah Efendi (1174/1761)'yi Necef'e gönderdi. Ebu'l-Berekât es-Süveydî, Necef'te 25 Şevval 1156 (12 Aralık 1743) tarihinde Afganistan ve Mâverâünnehir'den gelen pek çok âlimin yanı sıra yetmiş kadar Şiî mollanın da iştirak ettiği müzakere ve tartışma meclisine katıldı.

Başta Şîa olmak üzere bidat ehli fırkalarla tartışma yapmanın zorluğunun farkında olan Abdullah Efendi, ilk başta böyle bir toplantıya gitmek istememişti. Zira ehl-i bidat, Ehl-i sünnet'in kitaplarıyla amel etmeyi ve bir hükmü dört mezhep imamının içtihatlarından birine dayandırmayı kabul etmedikleri gibi, sadece kendi görüşlerini teyit eden hadisleri sahih kabul edip pek çok âyeti kendi iddialarına uygun gelecek şekilde tevil etme gayreti içerisinde olmuştur. Bu sebeple ehl-i bidat ile tartışma esnasında bir Sünnî'nin yumuşak bir tavır takınıp hüsn-i siyaset takip ederek öncelikle aklen herkesi bağlayan kaideleri esas alarak, ihtilaf anında muhatabını ikrar ve itirafa zorlayacak bir yol takip etmesi ehemmiyet arz ediyordu.[195]

Necef'te yapılan toplantındaki tartışmalar beklenildiği gibi Hz. Ali'nin hilâfeti etrafında gelişmiş ve Mollabaşı; Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında: "*Senin benim yanımdaki yerin Hz. Harun'un Hz. Musa'nın yanındaki yeri gibidir. Ancak benden sonra peygamber yoktur*"[196] buyurduğunu belirterek, Resûlullah'tan sonra halifenin Hz. Ali olduğunu iddia etmiştir. Abdullah Efendi ise bu hadisin sıhhati hususunda farklı rivayetlerin olduğuna dikkat çekerek, bu hadisin kesin bir nas olmadığını, halbuki Şîa'nın imametin kesin nas ile sabit olduğuna inandığını belirterek böyle bir nassın Şîa'ya göre bile hilâfetin sübutu için kâfi delil olmadığını ifade etmiştir. Abdullah Efendi ayrıca bu hadisin Arapça dil kaidelerine göre Hz. Ali'nin hilâfetine delaletinin mümkün olmadığına, Hz. Harun'un Hz. Musa'nın hayatında peygamber olduğuna (zira Hz. Harun, Hz. Musa hayatta iken vefat etmiştir), Hz. Ali'nin ise peygamber olmadığına ve Hz. Peygam-

195 Dahlan, Ahmed b. Zeynî, *Risâle fî Keyfiyyeti'l-münâzarati'ş-Şîa ve'r-reddi aleyhim*, (el-Hucecü'l-kat'iyye li'ttifâki'l-fıraki'l-İslâmiyye, isimli kitap ile beraber basılmış) Mısır 1323, s. 30.

196 Tirmizi, "Menâkıb"21.

ber hayatta iken halifesinin bulunmadığına dikkat çekmiştir. Hz. Harun'un Hz. Musa'nın öz kardeşi olduğu halde Fahr-i Kânât ile Hz. Ali arasında bir kardeşliğin bulunmadığına atıfta bulunan Abdullah Efendi, söz konusu hadisin Hz. Ali'nin Peygamber Efendimizden sonra halife olduğuna delaletinin zannî olduğunu söylemiştir. Abdullah Efendi, ilgili hadisin sadece, Hz. Musa'nın Hz. Harun'u İsrail oğullarının başına bırakmasının, Hz. Peygamberin Tebük Gazvesine giderken yerine (Medine'de) Hz. Ali'yi bırakmasına benzetilmesinin anlaşılabileceğini belirtmiştir.

Mollabaşı, Hz. Peygambere vekil olmasının Hz. Ali'nin diğer sahabîlerden daha faziletli ve ondan sonra halife olduğuna delalet ettiğini söyleyince Abdullah Efendi, bu durumda Abdullah İbn Mektüm'ün de halife olması gerektiğini, zira Hz. Peygamberin onu ve başka sahabîleri de Medine'de vekil bıraktığını hatırlatmıştır. Bu olayın hilâfet için belirleyici olmadığını ifade eden Abdullah Efendi, ilgili hadisin Hz. Ali'nin Medine'de vekil bırakılmasını istememesi ve "Yâ Resûllulah beni kadınlar ve çocuklarla bir mi tutuyorsun" demesi üzerine onun gönlünü hoş tutmak için varid olduğuna dikkat çekmiştir.

Ayrıca Mollabaşı, "*De ki: Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimiz ve kendinizi çağırın, sonra da dua edelim de Allah'ın lanetini yalancıların üzerine okuyalım*"[197] mealindeki âyetin Hz. Ali'nin hilâfetine delil olduğunu iddia etmiştir. Mollabaşı, Necran Hıristiyanları geldiğinde Hz. Peygamber'in Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'yı dua etmek üzere yanına aldığına[198] işaret ederek, bu durumun Hz. Ali'nin en faziletli olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. Abdullah Efendi ise bu durumun fazilet babından değil de menkıbe babından olduğunu ve bu konuda pek çok sahâbîye ait farklı menkıbelerin bulunduğuna dikkat çekerek, bu hadisenin Hz. Ali'nin diğer sahâbeden daha fazi-

197 Âl-i İmrân,3/61

198 Önceki âyetlerde beyan edildiği şekilde Hıristiyanların Hz. İsa hakkında inançlarının yanlışlığını göstermek için, Allah Teâlâ'nın hanım almaktan ve çocuk edinmekten münezzeh olduğu gibi Hz. İsa'nın da ilahlığının mümkün olmadığı farklı delillerle açıklanmasına rağmen Necran'dan gelen Hıristiyan heyeti, hakikatleri kabul etmemekte ısrar etmişlerdi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, onları lânetleşmeye davet etmiş onlar ise Allah'ın azabından korkup buna yaklaşamamışlar, ancak iman da etmeyip, cizye vererek İslam hâkimiyetinde yaşamayı kabul etmişlerdir. Hz. Ali ve Ehl-i beytin diğer fertleriyle alakalı söz konusu hadise, bu esnada meydana gelmiştir. (Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1981 VIII, 88-9.)

letli olduğunu göstermesi için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Abdullah Efendi ayrıca bu âyetin hilâfete delalet ettiğinin kabul edilmesi durumunda iştirak yoluyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile Hz. Fatıma'nın da hilâfetine delalet etmesi gerekeceğini, halbuki Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in o zaman çocuk olması, Hz. Fatıma'nın da kadın olması itibariyle hilâfetinin sahih olmadığını belirtmiştir. Mollabaşı, daha başka deliller ileri sürerek tartışmayı devam ettirmek niyetinde olsa da etrafındakiler, durumunun devamlı kötüye gittiğini söyleyerek konuşmayı bitirmesini istemişlerdir.

Mollabaşına Şîa'nın sahâbe hakkındaki görüşünü soran Abdullah Efendi, ondan "Şîa'nın Hz. Ali, Mikdad, Ebû Zer, Selman-ı Fârisî ve Ammar b. Yâsir dışında bütün sahâbîlerin Hz. Ali'ye halife olarak biat etmediklerinden dolayı mürted kabul ettikleri" cevabını almıştır. Bunun üzerine; "O halde Hz. Ali kızı Ümmü Külsüm'ü Hz. Ömer ile niçin evlendirdi" diye sormuştur. Molla Başı, "Hz. Ali buna zorlandı" deyince Abdullah Efendi şu karşılığı vermiştir:

"Siz, Arabın efendisi, nesebi en üstün olan, en köklü ve üstün vasıflara sahip olan Haşim oğulları bir tarafa, Arabın en düşüğünün bile kabul etmeyeceği bir kusurun Hz. Ali'de olduğunu iddia ettiniz. Arabın en düşüğü bile ırzı uğrunda canını feda eder, namusu uğrunda ölüme gider. Böyle bir kusuru kahraman, cengâver ve Allah'ın aslanı, Hz. Ali'ye nasıl yakıştırırsınız?

Aldığı sorular karşısında cevap vermekte zorlanan Mollabaşı, "Ömer ile evlenen Ümmü Külsüm'ün suretine bürünmüş cinlerden bir kadındır" deyince Abdullah Efendi, bu iddianın çok daha kötü olduğunu, böyle bir kapının açılması durumunda bütün hükümlerin geçersiz olacağını belirtmiştir. Zira bu durumda, Cafer-i Sâdık'ın bile onun suretine bürünmüş bir cin olduğunun iddia edilmesi mümkün olacaktır.

Abdullah Efendi, Mollabaşına ikinci olarak "zalim halifenin fiillerinin hükmünü sormuş ve "ne sahih ne de geçerlidir" cevabını alınca, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin annesinin aşireti olan Benî Hanife'nin kimin tarafından esir alındığını sormuştur. Mollabaşı bunu açıklamak istemese de orada bulunan âlimlerden birisi, söz konusu aşiretin halife

Hz. Ebû Bekir tarafından esir alındığını söyleyince Abdullah Efendi şu soruyu sormuştur:

"Nikâh ve ailevî münasebetler hususunda şüpheli şeylerden uzak durmak lazım geldiği halde ve siz, zulmetmesi halinde halifenin hükümlerinin geçersiz olduğunu söylediğinize göre, Hz. Ebû Bekir tarafından esir edilmiş aşiretten cariye almak ve ondan çocuk sahibi olmak, Hz. Ali için nasıl câiz olur?"

Mollabaşı bu soruya cevap veremeyince Abdullah Efendi tartışmayı şu ifadelerle bitirmiştir:

"Sana âyet ve hadislerden delil getirmedim; çünkü ben, sahih bir hadisi delil getirsem ve bu hadisin kütüb-i sitte ve benzeri hadis kitaplarda bulunduğunu söylesem yine de sen: "Bu hadisin sahih olduğunu söyleyemem, bu hadisin delil olması için tarafların onun sahih olduğunda ittifak etmesi lazım" diyecektin. "Bir âyet okuyup tefsirciler, bu âyetin hükmünün şöyle olduğunda ittifak ettiler, bu âyet, Hz. Ebû Bekir hakkında nazil oldu desem" sen: "tefsircilerin icmaının hüccet olmadığını" söyleyecek, âyet için uzak bir tevilde bulunacaktın. İşte bu durum, beni âyet ve hadislerden delil getirmemeye sevk etti."[199]

Abdullah Efendi'nin dikkat çektiği gibi bir Müslümanın Kur'ân âyetlerinin tamamının hak olduğuna itikad etmesi zarurî olduğundan Ehl-i bidat, çoğu zaman âyetleri gerçek manalarının dışında kullanarak inkâr yoluna gitmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Peygamber Efendimize (s.a.v.) indirilen bütün âyetleri ihtiva eden İlâhî bir kitap olduğuna inanan bir Müslüman, ashâb-ı kiramı medh ü sena eden onlarca âyetin[200] beyan ettiği hükümleri kabul edip, sahâbîleri kötü sıfatlarla vasıflamayı terk etmekle mükelleftir.

Âyetleri farklı manalara gelecek şekilde tevil edip dolaylı inkâr yoluna giderek, sahâbe ve sonraki nesillerin büyük ekseriyetinin yanlış üzere olduklarını iddia etmek, İslâm'ın temel esaslarına muhaliftir. Zira âyetlerin yanında pek çok hadis[201] ile de tezkiye edilen sahabîler, Hz. Peygamberin

199 Süveydî, Ebu'l-Berekât Abdullah Efendi, *el-Hucecu'l-kat'iyye li'l-tifâki'l-firaki'l-İslâmiyye*, Mısır 1323, s. 12-18.

200 Söz konusu âyetlerin bazısı: Âl-i İmrân, 3/119, Enfâl, 8/64, Tevbe, 9/100, Ahzâb, 33/23, Fetih, 48/18.

201 Buhârî, "Fezâilü eshâbi'n-Nebi" 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe"1; İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1993, V, 57.

yirmi üç senelik peygamberlik hayatı boyunca âyetleri okuyup izah ederek gösterdiği ve uyguladığı İslâmî hükümlerin muhatapları olmanın yanında, Kur'ân'ın ve Sünnet'in nakledicileri mevkiindedir. Bu sebeple yüz yirmi bin civarında bulunan sahâbînin sadece beş altı tanesinin gerçek Müslüman olduğunu kabul edip diğerlerinin kâfir, mürted veya fâsık olduğunu iddia etmek, ne aklın ne de İslâm'ın kabul edebileceği bir durumdur.[202]

Ashâb-ı kiram, İslâm davasının en zor günlerinde dine sahip çıkmış, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en sıkıntılı anlarında yanında yer almışlardı. Onlar Resûlullah'ın sohbetinden feyiz alarak dünyevî nimetlerden yüz çevirip, âhiret saâdetini düşünen, akîdeleri sağlam ve güçlü Müslümanlardı. Bu itibarla Ehl-i sünnet, ashâbın adalet ve güvenirliliğinde ittifak etmiştir.[203]

Sahâbenin yanında tâbîn ve tebe-i tâbiîn başta olmak üzere sonraki asırlardaki Müslümanların büyük ekseriyetinin dalâlet üzere olduğunu iddia etmek, "*Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*"[204] âyetini ve "*Zamanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum asır, sonra da onu takip eden asırlardır*"[205] hadisini tekzip etmektir. Ayrıca Allah Teâlâ, mealen: "*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"[206] buyururken, âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamberin devrinde bile sadece beş-altı kişinin gerçek kul olduğunu iddia etmek İslâmî esasların yanı sıra akla ve mantığa da aykırıdır.

Ashâb-ı kiram, İslâm uğrunda mallarını mülklerini, ailelerini ve vatanlarını terk ederek, hicretin zorluklarına katlanmıştır. Sahâbîler, İslâm uğrunda yaptıkları bu fedakârlıktan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de Hak Teâlâ'nın'ın medh-ü senasına mazhar olmuş ve Resûlullah'ın (s.a.v.) memnuniyetini kazanmıştır. Ashâb-ı kiram, Kur'ân ve Sünnet'in sonraki Müslümanlara aktarılması gibi mühim bir vazifeyi ifa ettiklerinden onlara dil uzatmak İslâm'ın temel esaslarında şüphelerin oluşmasına sebep olur.

202 Dahlan, Ahmed b. Zeynî, *Risâle fî Keyfiyyeti'l-münâza maa'ş-Şia ve'r-red aleyhim*, s. 32-5.

203 İsfehânî, Ebû Nuaym, *Ma'rifeti's-Sahâbe*, Medîne 1988, I, 106-7; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 890; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 11.

204 Âl-i İmrân 3/110.

205 Buhari, "Şehâdât" 9; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 210-214.

206 Zâriyât, 51/56.

Söz konusu sebeplerden dolayı Ehl-i sünnet, Resûlullah (s.a.v.)'in ashâbı arasında çıkan bir takım anlaşmazlıkların onların arzu ve heveslerinden veya makam ve mevki arzularından değil, ictihad farklılığından kaynaklandığını ifade etmiştir. Ehl-i sünnet âlimler, İslâm'ı anlamalarındaki farklılıktan dolayı meydana gelen ictihadî ihtilaflar sebebiyle sahâbeye dil uzatılamayacağını belirtmişlerdir.[207] Asırlardır İslâm ulemâsının büyük ekseriyeti, Hz. Peygamber'in "*bir müctehid için isabet ederse iki sevab hata ederse bir sevab vardır*"[208] hadis-i şerifini delil getirerek bir sahâbî içtihadında hata etse bile bir mükâfat alacağına dikkat çekerek sahâbenin kınanmasını doğru bulmamıştır.[209] Nitekim İmâm-ı Âzam'dan itibaren, Ehl-i sünnet'in şiârı kabul edilen esasların çoğunluğunun ashâb-ı kirâma hürmet, muhabbet ve onların hepsini hayırla zikretmeye dair hususlardan[210] oluşması, tarih boyunca Müslümanların sahâbeye verdiği önemi göstermektedir.

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ashâb-ı kirâmı kötüleyen Şîa, Hâvâric ve Mu'tezile gibi bidat fırkaların görüşlerini şu mealdeki âyet-i kerimenin reddettiğini[211] ifade eder: "*Onlardan (muhacir ve ensardan) sonra gelenler şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutma...*"[212]

e- Sünnî-Şiî İttifakının Zorlukları

Şiî mollalar söz konusu toplantıda; Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e dil uzatmaktan vaz geçtiklerini, sahâbenin hepsinin âdil olduğunu, mut'a nikâhının haramlığını kabul ettiklerini ve itikatta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin akîdesi üzerine olduklarını, ifade etmişlerdir. Sünnî ulemâ da İranlıların bu sözlerinin aksine davranmadıkları müddetçe, İslâmî fırkadan olduğu-

207 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 890; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 187; a. mlf., *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 303; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 94.

208 Buhârî, "I'tisâm"21; Müslim, "Akziye"15; Ebû Dâvûd, "Akziye"2.

209 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 885; İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, Demmam 1994, II, 900-1; Dihlevî, Şah Veliyulllah, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilaf*, Beyrut 1977, s. 108.

210 Alîyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 107; Harpûtî, Abdullatîf, *Tenkihü'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*, Dersaâdet 1330, s. 317-8.

211 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, V, 90-1.

212 Haşr, 59/10.

nu kabul etmişlerdir. Bu antlaşmadan oldukça memnun olan Nadir Şah, Osmanlı'nın yıllarca savaş yoluyla gerçekleştiremediğini, kendisinin barış yoluyla yaptığını ifade etse de bu uzlaşma hayata geçirilme imkânı bulamamıştır.

Antlaşmadan sonra Nadir Şah'ın arzusu üzerine Necef'te Şiilerce kıldırılan bir Cuma namazına katılan Abdullah Efendi, hutbede Hulefâ-yı Râşidîn başta olmak üzere sahâbenin hepsine hürmette ve tazimde bulunulmasını dinlemiştir. Osmanlı sultanına bir halife olarak uzunca dua edilip, Nadir Şah'a daha kısa dua edildiği gören Abdullah Efendi, Cuma namazının dört mezhepten hiçbirine uymayan bir şekilde kıldırıldığını görünce varılan anlaşmanın uygulanmasının zorluğuna bizzat şahit olmuştu. Muhtemelen Nadir Şah'ın tesiriyle uzlaşmayı kabul etmiş görünen Şiilerin, kendilerine şart koşulanın dışına çıktıklarını söyleyen Abdullah Efendi, Şiilerin dört mezhepten birine uymayan bir kaideyi namazda yapamayacaklarını ifade etmiştir. Nadir Şah, duruma müdahale edeceğine söz vermekle birlikte Abdullah Efendi, meseleyi Mollabaşı ile tartıştığında kendisine Cafer-i Sâdık'ın mezhebinin hak olduğu söylenmiştir. O ise Cafer-i Sâdık'ın böyle bir ictihadının bulunmadığını belirtmiş ve Şiilerin Cafer-i Sâdık'ın görüşleri hakkında özellikle de takiyye esasından dolayı tenakuz içerisinde olduklarını misallerle anlatarak yaptıkları uygulamaların Cafer-i Sâdık'ın görüşü olmadığını ifade etmiştir.[213]

Necef'teki toplantının Osmanlı tarafından tasdik edileceği ümidinde olan Nadir Şah, bunun mümkün olmadığını görünce tekrar Kars taraflarına saldırıya geçerek bölge halkına ve Osmanlı ordusuna zarar vermeye çalışmıştır. Ancak o, sonunda bunun savaş yoluyla ve zorla olmayacağını anlayıp ülkesi dâhilindeki siyasî şartların da tesiriyle saldırgan tavrını bırakmak zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın kararlı tavrı karşısında pes etmek zorunda kalan Nadir Şah, Caferîlik isminde beşinci bir mezhebin kabul edilmesi ısrarından vaz geçmiş ve İmâm Cafer'in evlâd-ı Resul'den olmakla söz ve amellerinin kendileri yanında makbul olduğunu, ancak dört mezhep imamının görüşlerinin dışına da çıkmak istemediklerini ifade et-

213 Süveydi, Ebu'l-Berekât Abdullah Efendi, *el-Hucecu'l-kat'iyye li't-tufâki'l-firaki'l-İslâmiyye*, s. 21-28.

miştir. Nadir Şah, dinin füruna (fıkhî, amelî) dair hususlarda şer-i şerife ve dört mezhebe muhalif ne var ise kaldırılmasını kabul ederek, mut'a nikâhı ve çıplak ayak üzerine meshi kaldırmak dâhil, Şîa tarafından kabul edilen pek çok hususu yasaklamaya hazır olduğunu ifade etmiştir.[214]

Nadir Şah sonunda, Safevîler zamanında ihdas olunan kötü âdetleri terk ederek, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebine bağlı kalmayı taahhüt eden ve bir asra yakın zamandır geçerliliğini sürdüren Kasr-ı Şirîn anlaşmasının hükümlerini ihtiva eden bir antlaşmayı 1159/1746 senesinde imzalayarak sulh yoluna gitmiştir.[215] Bununla birlikte Nadir Şah'ın Caferîliğin beşinci mezhep olarak tanınması yönündeki arzusunun tam olarak ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Zira o, iki devlet arasında yapılan barış antlaşmasının iki sultanın halefleri tarafından da devam ettirilmesi yönündeki madde ile ilgili olarak bu meseledeki emir ve salahiyetin zamanın padişahına ait bir husus olduğunun kaydedilmesini isteyerek, daha sonra Caferîliğin kabülüne açık bir kapı bırakmıştır.[216]

Bütün hedefimiz "Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin her tarafa yayılmasına devam etmek" diyen ve Caferîliğin bir mezhep olarak kabul edilmesi teklifinden feragat ettiğini belirten Nadir Şah'ın bu davranışındaki samimiyeti noktasında çeşitli istifhamlar bulunmaktadır. Zira o bu kararını bildirirken aynı zamanda Irak ve Azerbaycan topraklarının kendisine atalarının mirası olduğunu, Şah İsmail yüzünden bu bölgelerin Osmanlı hâkimiyetine geçtiğini iddia etmiş ve iki devlet arasında kalıcı bir barışın sağlanması için bu bölgelerden birisinin kendine verilmesini istemiştir.[217] Ayrıca Nadir Şah, İran'ın yanı sıra halkının çoğunluğunun Ehl-i sünnet Müslümanların oluşturduğu Türkistan ve Afganistan'da hâkimiyetini sürdürebilmek için öncelikle Sünniler ve Şiîler arasında barışın tesis edilmesinin gerekli olduğunun farkında olmalıydı. Bu sebeple onun Rafizîliğe son verip, Caferîlik isminde bir mezhebin varlığını kabulünden feragat etmesinde dinî maksatlardan ziyade siyasî bazı âmillerin etkili olduğu söylene-

214 Subhi Mehmet Efendi, *Târih-i Sübhî*, 232a-b.

215 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukuât*, III, 34; *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 60-1, Furugi, *Büyük Iran Tarihi*, s. 30.

216 *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 72.

217 *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 44.

bilir. Zira o, pek çok defa Türkistan ve Hindistan taraflarında olduğu gibi Osmanlı Devletiyle savaşarak binlerce Müslümanı öldürmekten ve şehirleri harap edip yağmalamaktan çekinmemiştir. Nadir Şah, Osmanlı'nın söz konusu bölgelerin miras değil de savaşla alınan beldeler olduğunu bildirip oraları korumak için ordu göndererek bu hususta kararlı olduğunu görünce bu taleplerinden de vaz geçmek zorunda kalmıştır.[218]

Her şeyden önce Nadir Şah'ın Ehl-i sünnet'e yaklaşma yönündeki gayretleri, iki buçuk asırdır Şah İsmail'in devlet gücüyle Şiîleştirdiği İran halkı, özellikle de mollalar tarafından kabulü mümkün olmamıştır. Nadir Şah, Mollabaşını idam ettirerek ve Şiî önderlere ve ilim adamlarına ait malları ve vakıfları müsadere ederek onların insanlar üzerindeki nüfuzunu kırmak istese de bunda yeterince başarılı olamamış ve İran toplumunda oluşan tepkilerin sonucunda, hayatını bir suikastla kaybetmiştir. Zira Şiilik, Nadir Şah'ın yapmaya çalıştığı gibi Cafer-i Sâdık'ın ictihadlarına dayanan fikhî bir mezhep olmayıp Hz. Ali'nin imameti merkezinde Ehl-i beyt'in bazısına ve sahâbenin büyük çoğunluğuna lanet ederek onları kötüleme ve inkâr üzerine kurulmuş bir mezheptir. Bu itibarla Nadir Şah'ın bunları ortadan kaldırmaya muvaffak olması durumunda, Şiilik diye bir mezhep veya fırkadan bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Nadir Şah'ın 1747 yılında öldürülüp yerine yeğeni Ali Kuli Han'ın geçmesinden sonra Osmanlı-İran ilişkilerinin Nadir Şah devrinde olduğu gibi devam etmesi için iki taraf arasında yazışmalar[219] olsa da, iyi ilişkiler devam ettirilememiş ve İran'ın Ehl-i sünnet'e yaklaştırılması gayretleri son bulmuştur. Osmanlı'nın haricî ve dâhilî meselelerden dolayı sıkıntıda bulunduğu zamanlarda İran'ın Osmanlı'ya saldırmasına karşılık[220],Osmanlı Devleti, İran'ın sıkıntıda olduğu dönemlerden bundan istifadeyi düşünmemiştir. Nadir Şah'tan sonra İran'da meydana gelen şahlık kavgalarından dolayı ülkenin kargaşa içinde olduğu dönemlerde, Azerbaycan halkının himaye taleplerine rağmen Osmanlı, İran'a saldırmaktan uzak durarak önceden yapılan antlaşmalara bağlı kalmaya çalışmıştır.[221]

218 *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 57-8.

219 *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, s. 80-1.

220 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 77.

221 Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1, 272-3.

D) II. ABDÜLHAMİD'İN MEZHEP TEMELİNDE DÜNYA SİYASETİ

a- II. Abdülhamid Devrinde Uluslararası Siyaset

II. Abdülhamid Han, kendisinden önce iki padişahın hal' edildiği, Abdülaziz Han'ın intihar görüntüsü altında şehit edildiği, V. Murad'ın ise yaşanan olaylardan sonra akli dengesini kaybettiği şartlarda sultan/halife olmuştu. Ayrıca bu dönemde ordunun modernleştirilmesi bahanesiyle askerlerin arasında yapılan modernist ve pozitivist düşünce propagandasıyla ordunun nizam ve intizamın bozulmasının hızlandığı bir süreci kapsıyordu. Ordu içerisinde bazı subaylar siyasete bulaşmış ve Osmanlı Hanedanı'na düşmanca yaklaşan subaylar ve onlara karşı çıkan subaylar şeklinde asker arasında farklı görüşler ve bölünmeler ortaya çıkmıştı. Osmanlı ordusunda subaylar birbirlerine güvenemez hale gelip asker politikanın içine gömülünce, ülkede gözü olan devletlere fırsat doğmuş, bunun acı neticeleri ülkeyi felakete götüren Doksan Üç Harbi'nde (1877-1878) görülmüştü.

Ortodoks Hristiyanlar üzerinde Müslüman hâkimiyetine son ver-menin bir Hıristiyanlık vazifesi olduğuna inanan Rus Çarı, Orta Asya'da Rusya'nın işgal ettiği Müslüman toprakları üzerinde cari otoritesini tehdit ettiğini düşündüğü İslâm'ın bizzat kendisini yok etmeye niyetli olduğunu açıkça ilan etmişti. II. Abdülhamid Han 'ın saltanatının ilk senelerinde ve onun bütün mani olma gayretlerine rağmen Midhat Paşa ve adamlarının siyasi maceralarıyla girilen Doksan Üç Harbi'nde Rus orduları Yeşilköy'e kadar gelmiş, Osmanlı Devleti'nin ve İslâm hilâfetinin devam ve bekâsı büyük bir sıkıntı ile karşı karşıya kalmıştı.

II. Abdülhamid, halife olduğunda özellikle Balkanlardaki karışıklık had safhaya gelmiş, Bosna-Hersek ayaklanmış, Karadağ ordumuza saldırmış ve Sırbistan harp ilan etmişti. Rusya, Balkanlarda nüfuzunu arttırmak için Slav milletini ve bölge Hristiyanlarını Osmanlıya karşı isyan ettirme gayretlerine hız vermişti. Rus propagandası ve Panslavizm'in tesirinde ka-lan Balkanlar karışmış, Bulgar isyancılar, Rus ve Sırp ajanların da yardı-mıyla birçok Türk köyünü basmış ve yüzlerce Müslümanı öldürmüşlerdi. Bir devletin meşru hakkı olan isyanı bastırma faaliyeti, Rus propagandası-nın tesiriyle Avrupa'ya "Hıristiyanlara katliam yapılıyor" şeklinde akset-

tirilmişti. Halbuki Hristiyanların ve Avrupalıların yaptıkları kışkırtmanın yüzde birini söz konusu devletlerin hakimiyetinde yaşayan Müslümanlar yapsa kan gövdeyi götürürdü.

II. Abdülhamid, Osmanlı'nın büyük devletler arasında yalnız kalıp topraklarının taksim edilmesi yönündeki kanaatlerin güçlendiği bir dönemde tahta geçmişti. İngiltere ilk zamanlar Rusya'nın Güney Asya (Hindistan ve İran) ve Avrupa'da (özellikle Rumeli ve Boğazlar) nüfuz kazanmasını kendi çıkarlarına aykırı gördüğünden Rusya karşısında Osmanlı'yı desteklemişti. Ancak sömürge politikaları çerçevesinde Doğu Akdeniz'in daha önemli hale gelmesiyle birlikte İngiltere, Mısır'a yerleşip Kıbrıs'ı da bir oldubitti ile işgal ederek, Rusya ile Osmanlı coğrafyasını bölüşme pazarlıklarına girişmişti. İngiltere başvekili Gladstone 22 Temmuz 1880 tarihinde Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada "İngiltere'nin birinci önceliğinin Osmanlı Devleti'nin, tebaası olan Hristiyanlara istenilen hakları vermesi olduğunu" söyleyerek Hristiyan azınlığın savunucusu olma yolunda Rusya ile yarışa girmişti. Gladstone, bu hususta üzerine düşeni yapmadığı takdirde Osmanlı Devleti'nin kendi hâkimiyet ve istiklalini yalnız başına müdafaa ve muhafaza etmek zorunda kalacağını ifade ederek İngiltere'nin Rusya'ya karşı Osmanlı'ya destek verme politikasının sonuna gelindiği haberini vermişti.[222]

Balkan ayaklanmalarında Hıristiyan nüfusa kötü muamele edildiğini ileri sürüp tarafsızlık politikasını takip eden İngiltere, Doksan Üç Harbi'nde Osmanlı'yı yalnız bırakmış ve Rusya'nın ilerleyişinin kendi menfaatleri açısından tehlikeli olacağını çok sonra anlayabilmişti. Zira Osmanlı hâkimiyetinden çıkan ve ülkenin doğu bölgelerinde yaşayan halk özellikle de Ermenilerin Rus İmparatorluğu'nu istikbalin büyük devleti olarak görüp, onların otoritesini kabul etme ihtimali yükselmişti.

Doksan Üç Harbi, Osmanlı-İngiliz ilişkilerinde de bir dönüm noktası oldu. İngiltere Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü koruma politikasından vazgeçmekle kalmayıp, Osmanlı toprakları üzerinde kendi nüfuzu altında bölgeler oluşturarak Hindistan yolunu kontrol altında tutma politikasına yöneldi. İngiltere, 4 Haziran 1878'de Kıbrıs'ı, 1882'de Mısır'ı işgal edince

222 Edouard Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimât*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328. s. 397.

bu emr-i vaki, İngiltere-Osmanlı ilişkisini derinden sarstı. 1880 seçimlerinden sonra iktidara gelen Gladstone; "*Türkler Avrupa'dan tasını tarağını toplayıp gitmelidir*" diyerek bundan sonra uygulayacağı Türk düşmanlığı politikasının işaretlerini vermişti.[223]

II. Abdülhamid Han, büyük devletlerin hepsinin kendi çıkarları çerçevesinde Osmanlı Devleti üzerinde bir takım politikalarının olduğunun çok iyi bildiği gibi bu devletlerin kendi aralarında da bir menfaat çekişmesi içerisinde olduğunun farkındaydı. Bu itibarla o, yabancı devletlerin her birinin menfaatlerini karşı karşıya getirmek ve aralarındaki rekabeti kullanarak bir muvazene siyasetinin takip edilmesi durumunda Osmanlı Devlet'in devamına bir zarar gelmeyeceğini düşünüyordu.[224]

On dokuzuncu asrın ortasından itibaren Avrupalıların İslâm coğrafyasını bir sömürge haline getirme politikalarından dolayı dünya Müslümanlarında Hıristiyanlara karşı tepki artmıştı. Batılı devletlerin İslâm dünyasını kolonileştirme politikaları karşında Müslümanlar, kendilerini himaye edecek tek gücün Osmanlı olduğunun farkındaydılar. Osmanlı da onlara yardımda bulunmayı farz, yani yerine getirilmesi zorunlu olan dini bir vazife olarak görüyordu. Sultan II. Abdülhamid Han, bazılarının iddia ettiği gibi bir dönem Avrupalıların korkulu rüyası haline gelen "Panislamizm" düşüncesini kendisi ihdas etmemişti. Panislamizm düşüncesinin Avrupalıların sömürge politikaları yüzünden geliştiğine dikkat çeken Lothrop Stoddard (1883-1950), şu ifadeleriyle konuya açıklık getirir:

"Miladî on dokuzuncu asrın ortasından itibaren vaziyet esasından değişti. Fransızların Cezayir'i istilası, Rusların Kafkasların ötesini zapt etmesi, İngilizlerin bütün Hindistan'ı hâkimiyeti altına almasından sonra İslâm mütefekkirleri, "İslâmiyet'in Batı'nın hâkimiyeti altına girme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu" anladılar. Böylece ancak o zaman İttihad-ı İslâm hareketi, Batı'ya karşı şimdiye kadar muhafaza ettiği hasmane vaziyeti kazandı. O zamandan evvel Batı'ya karşı gösterilen mücadele ve dayanışma intizamlı değildi."[225]

223 Gümüşoğlu, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı*, s. 195-8.
224 Y.E.E.0004/059.
225 Lothrop Stoddard, *The New World Of Islam*, New York 1921, s. 49.

Doksan Üç Harbi esnasında Hindistan Müslümanları, camilerde Türklerin başarısı için dua etmişler ve Osmanlıya yardım edilmesine dair broşürler dağıtmışlardı. Camilerde Müslümanlara bunun bir din savaşı olduğu ve cihat ilan edildiği anlatılmıştı. Hatta Hint Müslümanlarından bazıları Osmanlının safında savaşmak için İstanbul'a gelmişti.[226]

II. Abdülhamid Han, Rusya, Avusturya ve Fransa gibi büyük devletlerin her birinin kendi menfaatinin peşinde ve kendi aralarında menfaat çekişmesi olduğunu belirtmekle birlikte özellikle İngiltere'nin, Osmanlıyı etnik esasa dayalı küçük emirliklere bölmek ve hilâfeti Türklerden almak istediğine dikkat çeker. Bu itibarla o, İngiltere'nin hilâfeti Kahire veya Cidde gibi bir Arap şehrine naklederek Arap bir halifeyle Müslümanlar üzerinde etkin hale gelme politikasını bilerek siyaset geliştirmiştir. Ne var ki o, sadece yabancı devletlerle değil aynı zamanda büyük devletlerin sefaretleriyle sıkı ilişkisi olan ve siyasi ikbal ve menfaat karşılığında yabancıların hesabına çalışan bazı devlet adamlarıyla da mücadele etmek zorundaydı. Bir hükümet ve toplumun bekası için: "din ve dini muhafaza edecek güç, maârif, millet, servet ve sanayi" lazım diyen Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı'da bunların yetersiz olduğuna dikkat çekerek, millet ve devlet arasında halis bir niyet ve isteğe dayanan ittihat ve ittifak siyasetinin takip edilmesini gerekli görmüştür. Din ve devletin bekası için lazım olan siyasetin esaslarını ihtiva eden görüşlerini, Tercüman-ı Hakikat gazetesinin imtiyaz sahibi Ahmed Midhat Efendi 'ye gönderen II. Abdülhamid Han, onun vasıtasıyla söz konusu fikirler etrafında umumî efkâr oluşturmaya çalışmıştır.[227]

İttihad-ı İslâm'ın zorluğunun farkında olan II. Abdülhamid, büyük devletlerin Müslümanların yaşadığı bölgeleri istila ve işgal politikaları karşısında dünya Müslümanlarıyla ilişkisini geliştirme yolları aramıştır. O, dünya Müslümanlarının sömürge politikalarına karşı mücadele verirken kendilerine dayanak yaptıkları hilâfet müessesesi vasıtasıyla dünya Müs-lümanlarıyla alakasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır. II. Abdülhamid'in ta-

226 Hasan Gümüşoğlu, *İntikalinden İlgasına Osmanlı'da Hilâfet*, İstanbul 2011, s. 163.
227 Y.E.E.0004/059.

kip ettiği bu siyaset, Hindistan Müslümanlarıyla alakasını güçlendirmenin yanında İran ile de ilişkilerini geliştirmeyi zorunlu kılıyordu.[228]

İran'ın Rusya ile ilişkisini geliştirmesi Osmanlı'nın aleyhine olduğu gibi İran'ın Şiilerce önemli ziyaret yerleri olan Atabât'ı (Kerbela Necef ve Samarra) veya Irak'ın diğer şehirlerinde yaşayan Şiîleri bahane ede-rek, Osmanlı 'yı rahatsız etmesi, eskiden beri devam eden bir durumdu. Bu sebeple II. Abdülhamid Han, İran ile ilişkileri geliştirme yolları aramıştı.

b- II. Abdülhamid Devrinde İran'ın Siyasî Durumu

Önceden ifade ettiğimiz şekilde İran'da Nadir Şah'tan sonra Türkmen aşiretlerinden olan Kaçarlar hâkimiyeti başlamıştır. 1779-1925 yılları arasında İran'da hüküm süren Kaçar Hânedanı döneminde İmâmiyye Şîası devlet desteği olmaksızın varlığını sürdürmüştür. Saltanatı yarım asra yakın (1848-1896) süren ve yaklaşık son on yılı II. Abdülhamid Han'ın saltanatın ilk devresine tekabül eden Nâsırüddîn Şah zamanında Bâbîlik ve Bahâîlik hareketi zuhur etmişti. 1844 yılında kendisini Şîa inancına göre kaybolan ve gelmesi beklenen "Mehdi"nin "bâb"ı ilan ederek ayaklanan Mirza Muhammed Ali, 1850 yılında idam edilerek ayaklanma bastırılmıştı. Nâsırüddîn Şah, Bahâîlik hareketini etkisini kırmakla birlikte 1890 yılında tütün tekelini İngilizlere verince esnafın büyük tepkisiyle karşılaştı ve İmamiyye Şîas açısından oldukça önemli olan Merci-i taklid makamındaki Molla Mirza Hasan Şirazî tarafından verilen fetvâ ile bu durum boykot edildi. Şah bunun üzerine İngilizlere verdiği tekeli iptal etmek zorunda kaldı.[229] Bu olayda Şah'ın acziyeti ve ulemânın gücü ortaya çıktığı gibi Şîa ulemâsı, Şah ile çatışmayı göze aldığında halkı arkasına alabileceğini de keşfetmiş oldu.[230]

II. Abdülhamid Han devrinde olduğu gibi İran'da da yirminci asrın başlarından itibaren meşrûtiyet tartışmaları hız kazanmış ve anayasa şah tarafından imzalanmış ise de uygulamaya konulmamış, ancak halk ayaklanmalarından sonra meşrutiyet ilan edilip meclis-i mebusân teşkil edilmişti.[231] Bu dönemde Şiî ulemâ, şahın mutlak hâkimiyetini sınırlandıran

228 Y.E.E.0004/028.

229 Y.E.E. 0009.034.002.

230 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 67.

231 Furugi, *Büyük İran Tarihi*, s. 68.

ve çıkarılacak kanunların Şîa mezhebine uygunluğunu arayan 1905-6 yıllarındaki anayasa ve meclis çalışmalarında önemli vazifeler icra ederek siyasî sahada oldukça etkin hale geldi.

Şah İsmail ile başlayan Safevî iktidarıyla birlikte İran tarih boyunca, Osmanlı, Türkistan ve Hindistan'daki Sünnî-Türk hükümdarlara karşı batılı devletlerle ve Rusya ile işbirliğine gitmiş veya söz konusu devletlerin İslâm dünyasını işgal ve sömürge haline getirme politikalarına sessiz kalmıştır. Osmanlı, uluslararası siyaset gereği bazı devirlerde İran ile iyi ilişkiler içerisinde olmaya çalışsa da İran'ın Şiî propagandalarına karşı devamlı dikkatli olmuştu. Mesela 1282/1864 yılından İran'da basılan kitapların Şîa/İmâmiyye'nin görüşlerini ihtiva etmesi ve Ehl-i sünnet itikadına muhalif olması sebebiyle Osmanlı'da basılması ve dağıtılması yasaklanmıştır.[232]

II. Abdülhamid Han'ın saltanata geçtiği yıllarda İran, İngiltere karşısında Rusya'nın Türkistan ve Hindistan taraflarında ilerlemesinin kendileri için faydalı olacağı yönündeki Rus propagandasının etkisinde bulunuyordu. Bu sebeple Doksan Üç Harbi esnasında Rusya ile İran arasındaki gelişmeleri yakından takip eden Tahran sefiri Fahri Bey, Rusya'dan İran Şahına gönderilen kıymetli hediyeleri 14 Teşrîn-i sânî 1294 (26 Kasım 1878) tarihinde İstanbul'a bildirmiştir.[233]

Aynı dönemde Osmanlı Devleti, Türkistan tarafında Rusya'ya karşı bir hareketin başlatılması için ilmiyeden Ahmed Hulusi Efendi'yi 1877 yılının Ağustos ayında Afganistan'a göndermişti. Aynı zamanda İngiltere'nin ricası üzerine gönderilen elçi, İngiliz-Afgan münasebetlerinin düzeltilmesi için Afgan Emiri'ni ikna etmeye çalışacaktı. Ne var ki, Bombay iskelesinde toplanan kırk bin civarındaki Müslümanın Osmanlı heyetini karşılayıp, halifeye bağlılıklarını göstermesi, İngilizleri tedirgin etmiş ve İngiliz Dışişleri Bakanlığı hilâfetin Orta Asya'da artan nüfuzundan rahatsız olmuştu. Afgan Emiri Şir Ali halifenin kendisine bir sefir göndermesinden dolayı son derece memnun olduğunu ifade etmiş ve Afganistan ahalisinin Sünni olması itibari ile Osmanlı Devleti'nin duacısı olduğunu ve "kendi

232 B. A. O. İ. HR. 00213.01280.001, 002.
233 B. A. O. YA. HUS. 00160/00032.002

hükümetini Devlet-i Aliyye'nin bir parçası" gördüğünü söylemişti. Ancak Emir, Rusya, İran ve İngiltere olmak üzere üç düşmanın arasında kaldığını bunların en zararlısının da İngiltere olduğunu belirtip bu esnada Rusya ile savaşa girmenin güçlüğünden bahsetmişti.[234]

c- II. Abdülhamid Han'ın İran ve Şîa Siyaseti

Sultan II. Abdülhamid Han, Şah İsmail ile birlikte başlayan ve aradan asırların geçmesiyle kökleşen ve derinleşen mücadeleye rağmen iki devlet arasında iyi ilişkileri tesis etmenin ne kadar zor olduğunun farkındaydı. Ayrıca özellikle Şiiler açısından önemli ziyaret yerleri olan ve Şiilerin yoğun olarak yaşadığı Necef ve Kerbela başta olmak üzere Samarra, Kâzimiyye ve Bağdat gibi şehirleri içine alan Irak bölgesinde daha önce de temas ettiğimiz gibi İran'ın müdahaleleri yüzünden devamlı sıkıntı yaşanmıştı.

Aslında Irak sadece Osmanlı asırlarında değil önceki İslâm devletleri döneminde de hatta Hz. Ali'nin şehid edilmesiyle neticelen Hâricîlerin isyanından itibaren hep fitne ve kargaşalarla anılmıştı. Sadece ticaret yollarının değil aynı zamanda farklı kültür, din ve mezheplerin de kesişme noktasında olan Irak, pek çok farklı inançtan insanların yaşadığı bir mozaik gibiydi. Nitekim Süleyman Paşa, 7 Nisan 1892 tarihinde II. Abdülhamid Han'a gönderdiği lâyihada Irak'ta Ehl-i sünnet, Şiî/Caferiyye (Usulî, Ahbârî ve Şeyhi), Vehhâbî, Babî, Yezidî, Hristiyan (Katolik, Keldânî, Süryânî, Protestan), Yahudi, Sâbiî vb. yirmi farklı mezhepten insanların (ekseriyeti Türk, Kürt ve Arap) yaşadığını belirterek, Irak'ın idaresindeki zorluğa dikkat çekmiştir.[235]

II. Abdülhamid Han devrinde Osmanlı, büyük devletlerle mücadele verirken bir de İran ile uğraşmak istemediği gibi dünya siyasetinde meydana gelen gelişmeler iki devletin yakınlaşmasını gerekli kılmıştı. İran özellikle Doksan Üç Harbi'nde Rusya'nın Osmanlı'ya yaşattığı büyük sıkıntıların yanında Türkistan'ı işgal etmek maksadıyla bölgedeki Müslümanlara yaptığı zulümlerden ders çıkarmıştı. Ayrıca Şah, Avrupalı devletlerin özellikle de İngiltere'nin bitmek ve tükenmek bilmeyen isteklerinden bıkmış ve yabancı

234 Gümüşoğlu, *Osmanlı da Hilâfet*, s. 106.
235 YEE 0009.034.001.

devletlerin isteklerini yerine getirmenin İran ve Osmanlı'nın menfaatlerine zarar vereceğini görmüştü. Bu sebeple iki devletin kurtuluşunun ancak İslâm ittifakıyla olacağından şüphe etmediklerini kaydeden Osmanlı'nın Tahran sefiri Fahri Bey, Şah'ın iki İslâm devletinin ittihadını arzu ettiğini II. Abdülhamid Han'a bildirmiştir. Sefir aynı zamanda Şah'ın Rusya ile ilişkilerin bozulması durumunda saltanatını bile kaybetmekten korktuğunu belirterek, bu siyaseti geliştirmenin zorluğuna da işaret etmiştir.[236]

Tahran sefiri Fahri Bey'in gayretlerinin de etkisiyle İran, İngiltere gibi, Rusya'nın da güvensiz olduğunu anlayarak, büyük devletlerin Sünnî-Şiî ayrımı yapmadan İslâm dünyasını işgal politikası karşısında Osmanlı ile ilişkileri geliştirmenin faydalı olacağını görmüştür. Fahri Bey, İstanbul'a gönderdiği raporlarla İran'ın bu politika değişikliğini Osmanlı'ya bildirmiş ve II. Abdülhamid Han'ın bu gelişmelere göre siyaset belirlemesine imkan sağlamıştır. İftar yemekleri gibi çeşitli vesilelerle Şah ve adamlarıyla görüşerek[237] ilişkileri geliştirmeye çalışan Fahri Bey, 14 Zilhicce 1295/1878 tarihinde İstanbul'a gönderdiği bir yazıda Kurban Bayramı münasebetiyle Şah'ı ziyaret edip bayramını tebrik ettiğini belirterek İran'ın Osmanlı ile ilişkileri geliştirmeye meyilli olduğuna işaret etmiştir.[238]

Sultan II. Abdülhamid Han'a 2 Rebiülevvel 1296 (24 Şubat 1879)'da arz edilen bir raporda Fahri Bey, İran'da önceden hiç yapılmadığı halde Muharrem ayının ilk on gününde olduğu gibi Safer ayının son gününde mersiyeler okunarak İran ve Devlet-i Aliyye'nin terakkisi ve üstünlüğü için dua edildiğini haber vermiştir. İran halkında büyük heyecan uyandıran bu olayın Tahran'ın dışına taştığına dikkat çeken elçi, Tebriz gibi başka şehirlerde de yapılan topluca dualara havas ve avamdan büyük bir kesimin iştirak ettiğini bildirmiştir.[239]

Osmanlı-İran yakınlaşması çerçevesinde 17 Rebiulevvel 1296 (11 Mart 1879) tarihinde Tahran elçiliğinden gönderilen bir başka yazıda ise Hz. Ömer'in vefatı sebebiyle her sene Rebiulevvel ayının dokuzunda İran'da yapılan kutlamalara mani olunduğu bildirilmiştir. İlgili yazıda bu

236 YA. HUS. 00160/00032.004.
237 YA. HUS. 00159.0086.003.001, 0086.004.001, 005.001.
238 YA. HUS. 00160/00032.003.
239 Y.A.HUS. 00160.00097.001, 002.

merasimin Sünnîler ile Şiîler arasında nefrete ve Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olduğuna işaret edilerek merasimin bütün İran'da yasaklandığı belirtilmiş ve bu kutlamanın yapılmamasından dolayı İran Şahının oldukça memnun olduğuna dikkat çekilerek bunun fevkalade güzel bir tesir meydana getirdiği ifade edilmiştir.[240]

24 Rebiulevvel 1296 (18 Mart 1879) tarihinde Tahran elçiliğinden gönderilen bir başka raporda mevlid kandili münasebetiyle Sultan II. Abdülhamid Han'ın İran Şahı'na gönderdiği tebrik telgrafının şah hanedanında büyük sevinçle karşılandığına dikkat çekilmiştir. Kandil münasebetiyle elçi başkanlığındaki sefaret heyetini kabul eden Şah, iki devlet-i İslâmiyye arasında câri olan ittihadın her geçen gün arttığına işaret ederek bunu en yüksek seviyeye çıkarmasını arzu ettiğini ifade etmiştir. Şah'ın mahdumu ve nâib-i sultan da aynı şekilde Devlet-i Aliyye ile ittihad-ı İslâm'a matuf gelişmelerden memnuniyetini izhar ederek kendisinin de bu yolda hiçbir fedakârlıktan çekinmeyeceğini açıklamıştır.[241]

Söz konuş gelişmelerin istikametinde II. Abdülhamid Han, ilişkileri daha da geliştirmek maksadıyla Süleyman Paşa'yı hususi mektup ve hediyelerle birlikte İran'a göndermiştir. Tahran sefareti tarafından 28 Mayıs 1881 tarihinde gönderilen bir yazı ile Şah'ın bundan son derece memnun kaldığı ve Osmanlı ile ilişkileri geliştirme düşüncesinde olduğu Babıâli'ye bildirilmiştir.[242]

II. Abdülhamid Han devrinde iki devlet arasında ilişkileri geliştirme düşüncesinde bazen sıkıntılar yaşansa da idarecilerin gayretleriyle ilişkilerin devamı sağlanmaya çalışılmıştır. Söz gelimi 1891 yılında İran'ın sınıra asker sevk edip aşiretleri topladığına dair şayialar çıkınca Osmanlı, hem Tahran sefaretinden bilgi istemiş hem de İran elçisi bakanlığa çağrılarak meselenin hakikati sorulmuştur. Bunun üzerine İran Şahı söz konusu haberin aslının olmadığını ve Osmanlı ile münasebetlerini geliştirmekte kararlı olduklarını bildirmiştir.[243]

240 Y.A.HUS. 00161.00007.004.
241 Y.A.HUS. 00161.00007.003.
242 Y.A.HUS. 00167.00088.003
243 Y.A.HUS. 00254.00006.002.

Sultan II. Abdülhamid Han, Tahran sefiri ve Hâriciye Nazırlığının dışında başka kanallarla da Şiilerle ilişkilerin geliştirilmesi için bazı devlet ve ilim adamlarından görüşler istediğinden kendisine bazı raporlar ve lâyihalar arz edilmiştir. Bu lâyihalar arasında hem ilim adamı hem de devlet adamı kimliğiyle yaşadığı dönem ve sonrasında büyük tesir bırakan Ahmed Cevdet Paşa'nın hazırladığı layiha ehemmiyet arz eder.

Cevdet Paşa, "İranlılarla güzel ilişkiler tesis etmek hakkında lazım gelen tedbirleri müzakere için" İstanbul'da yaşayan ve Kaçar Hanedanından olması sebebiyle İran Şahına muhalif olan şeyhü'l-reîs ile ilm-i kelâm ve usûl-i fıkha ait meseleler etrafında görüşme yapmıştır. Kendisinde Sünnîler ile Şiîler arasındaki düşmanlığı izale etmek için büyük bir meyil ve arzu görülen şeyhü'l-reîs, Abdülhamid Han'ın "din düşmanlarına karşı ehl-i İslâm'ın ittihadının büyük bir şeref olacağına dair nutkundan çok fazla müteessir olmuş ve maksadın husulü için bir risale yazacağını ve İmâmiyye âlimleriyle haberleşeceğini söylemiştir.[244]

Sultan II. Abdülhamid Han'ın halife olması itibariyle bütün Sünnî Müslümanlar yanında büyük itibarı ve onlar üzerinde nüfuzu olduğu halde, İran Şah'ının Şiiler üzerinde böyle bir itibarı olmadığı gibi İngilizlere tanınan tütün imtiyazından ve meşrutiyeti desteklemelerinden dolayı Şah'ın Şiî önderlerle arası iyi değildi. Bu sebeple Osmanlı'nın Şiîler üzerinde etkili olabilmesi için İran Şahı'nın yanı sıra Şiîlerce müctehid kabul edilen âlimlerle de ilişkisini geliştirmesi ehemmiyet kazanmıştı. Özellikle Irak'ta yaşayan İmâmiyye Şiîlerinin çoğu eskiden beri zuhurunu bekledikleri Mehdi gelinceye kadar iktidarda bulunmayı meşru kabul etmedikleri için Şah yönetimine mesafeli duruyorlardı.[245] II. Abdülhamid Han, İran ve Şiîlerle münasebetlerinde bu görüş farklılıklarından istifade ederek Şiî müçtehitlerin bazısıyla hususi ilişki kurmaya çalışmıştı.

Cevdet Paşa, söz konusu layihasında Şiilerin pek çok fırkalara ayrıldığına dikkat çekmekle birlikte Osmanlı toraklarında yaşayan Şiilerin çoğunlukla İmâmiyye ve Zeydiyye fırklarına mensup olduklarını ve İmâmiyye'nin ekserisinin Irak'ta, Zeydiyye'nin ekserisinin ise Yemende bu-

244 Y.E.E. 0038.118.001.

245 Y.E.E. 0009.034.002; Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 246-7.

lunduklarını belirtir. Yemen'de ayrıca gulât-ı Şîa'dan (aşırı Şîa fırkaları) ve batınî fırkalardan İsmâiliyye'ye mensup Şiîlerin az da olsa yaşadığına işaret eden Cevdet Paşa, ayrıca Cebel-i Lübnan civarında da bir miktar Şiînin bulunduğunu kaydeder. Cevdet Paşa, Zeydiyye fırkasının râcih (daha faziletli olduğuna inanılan Hz. Ali) var iken mercuh (Hz. Ali'den daha az faziletli olduğuna inanılan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman) hilâfetini sahih kabul etmelerinden dolayı Zeydîlerin diğer Şîa fırkalarına göre Ehl-i sünnet'e daha yakın olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte o, Zeydîlerin, Hz. Fatıma evladından birisi hilâfet davasında bulunursa ona itaat ve tabi olmanın vacip olduğuna inanmalarından dolayı onların bu cihetine karşı dikkatli olunması gerektiğini açıklar. Cevdet Paşa, İmâmiyye fırkasının, on iki imam esasına dayalı Şîa inancını kabul ettiklerini ve on ikinci imam olan ve gizlenen Mehdi gelinceye kadarki olan zaman dilimini fetret devri olarak gördüklerini ifade eder. Cevdet Paşa, onların Mehdi'ye kadar hiçbir imam ve halifeyi kabul etmemelerinden dolayı o günkü İran Şahına zâlim ve zorba bir hükümdar nazarıyla baktıkları için İmâmiyye mensuplarınca müctehid kabul edilen âlimlere uyduklarını belirtir.

Cevdet Paşa, Irak'ta İmâmiyye Şiîlerin çoğunlukta bulunup yanı başlarında aynı mezhepten Şiî İran devletinin olmasının siyaseten dikkat edilmesi gereken bir nokta olduğuna işaret ederek bu çerçevede alınması gereken bazı tedbirleri arz eder. Bu tedbirler çerçevesinde Cevdet Paşa, Sünnîler ile Şiîler arasındaki ihtilafın çok eski olmakla birlikte bunun din düşmanlarına karşı yapılacak bir ittihada mani teşkil edecek mertebede olmadığını ifade eder. Yavuz Sultan Selim Han'ın İran'a hâkim olacak güce ulaştığına dikkat çeken Cevdet Paşa, Şah İsmail Safevî'nin Osmanlı'ya karşı koymak için şiddetle Şiî fikirleri kabul ve Şeyhayni (Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer) seb (lanet ve kötüleme) etmelerinden dolayı Osmanlı'nın onları tekfir etme durumuna geldiklerini belirtir.

Cevdet Paşa; "Şimdi ise düvel-i nasârânın tegallüb ve tahakkümlerine karşı bilcümle tevaif-i İslâmiyyenin kelime-i tevhîd üzere ittihad ile def-i sâle kıyam etmeleri ferâiz-i diniyyedendir" diyerek gerek Sünnî gerekse Şiî olsun ittihat ve ittifak mevzuunda büyük bir istek bulunduğuna işaret eder. Cevdet Paşa'ya göre "Sünniler yanında Hilâfetpenâhi (padi-

şah) İmâmü'l-müslim'in olduğundan tedâbîr-i lâzıma, me'mûrîn-i Devlet-i Aliyye vasıtasıyla icra olunabilir" ise de, İmâmiyyeye göre İran Şahı din ve mezhepçe bir meziyete sahip olmamasından dolayı onun siyasî teşebbüsü vasıtasıyla maksat hâsıl olmayacağından İmâmiyye müctehitlerinin yardımına ihtiyaç vardır. Onların birçoğunun Devlet-i Aliyye tebası olması sebebiyle görüşülüp kazanılması mümkün olduğundan, iki taraf arasındaki husumet ve düşmanlığı kaldırma veya hiç olmazsa hafifletme vazifesi padişaha aittir.[246]

Osmanlı, İran ile ilişkileri geliştirmenin Şiilere mezheplerini yaymaya ve Sünnîleri Şiileştirmeye fırsat vermemesi hususunda oldukça dikkatli davranmakla beraber, özellikle Şiî önderleri kazanma siyasetiyle, hem İran'a karşı siyasî manevra imkânı sağlamayı hem de bölge halkını elde etmeye çalışan İngiltere gibi batılı devletlerin politikalarına mani olmayı düşünmüştür. Zira II. Abdülhamid, İran'nın Bağdat, Musul ve Basra'da Şiî aşiretlerden başka Sünnî bazı aşiretler üzerinde de nüfuz kurma gayretlerinin yanı sıra, İngiltere ile de uğraşıyordu. 4 Kânun-ı evvel 1321 (17 Aralık 1905) tarihinde Bağdat valiliği tarafından gönderilen ve Erkân-ı Harbiyye Dâiresi tarafında II. Abdülhamid Han'a arz edilen bir raporda İngiltere konsolosunun Kerbela'ya giderek İranlı Şiî ve müçtehitlerle görüşmesine dair bilgi verilmiştir. Söz konusu raporda İngiliz konsolosunun bazı hususî mahfillerde hilâfetin ve Sünnî hükümetin aleyhinde konuşup Şiî muhalefeti kullanarak Irak ahalisini ayaklandırmak istediği ve Irak'taki Şiî ulemânın nüfuz ve delaletiyle İran'ın Ruslarla olan ilişkisini keserek, İngiltere'nin yanında yer almasını sağlamaya çalıştığı bildirilmişti.[247]

İngiliz konsolosunun Necef ve Kerbela'da gizlice Şiî âlim ve aşiretlerle görüştüğü haberini alan Osmanlı Hükümeti, 29 Kânun-ı evvel 1321 (11 Ocak 1906) tarihinde bölge valilerine gerekli tedbirleri alması yönünde emirler vermiştir.[248] 16 Mart 1322 (29 Mart 1906) tarihinde Bağdat vilayeti tarafından gönderilen şifreli bir yazıda, İngiltere'nin İranlı müctehid ve âlimlere aylık bağladığı haber verilmiş ve söz konusu kişilere bu maaşların

246 Y.E.E. 0038.118.001.
247 B.E.O. 002726.204415.001-4.
248 B.E.O. 002741.205544.001-2.

nasıl ve ne zamandan beri verildiği ve karşılığında İngiltere'ye nasıl hizmet edildiğinin tahkik edilmekte olduğu bildirilmiştir.[249]

d- Irak ve Havalisinde Artış Gösteren Şiî Propaganda

Şah İsmail'den itibaren İran şahları Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Sünnî Müslümanları Şiileştirmek ve hâkimiyetleri altına almak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Nadir Şah ve Kaçar Hanedanlığı devirlerinde bu gayretlerde kısmen bir azalma görülse de sonraları Şiî propaganda yoğun olarak devam etmiştir. II. Abdülhamid Han'ın saltanatı öncesi Şûra-yı Devlet reisliği, Meclis-i Vükelâ üyeliği ve Bahriye Nazırlığı gibi devletin en üst makamlarında görev yapan Müşir Namık Paşa (v.1892), Bağdat valiliği esnasında Şiilerin gizli ve yoğun bir şekilde Şîa propagandası yaptıklarını tespit etmiştir. Namık Paşa, Şiîlerin batıl mezheplerini terviç için gizlice Irak civarına getirip dağıtmak istedikleri, yüz bin kadar zararlı kitap ve risaleyi, nehre arttırmak suretiyle imha ettirmişti.[250] Irak ve civarında Şiî nüfusu çoğaltma gayretlerinin arttığı bir dönemde hükümdar olan II. Abdülhamid Han, bir taraftan İran ile ilişkileri geliştirmeye çalışırken, diğer taraftan Sünnîlerin Şiîleştirilmesi faaliyetlerine de mani olmuştur.

II. Abdülhamid Han devrinde Irak'ta özellikle maddî imkânları yeterli olmayan Sünnîlerin yaşadığı mahallerde, zengin Şiiler, mezheplerinin yayılması için büyük servetler harcamaktaydılar. Irak'ta pek çok cami, medrese ve vakıf, eskidiğinden veya maddi imkânsızlıktan faaliyette bulunmazken, Necef, Kerbela ve Kâzımiyye'de Caferîler tarafından Osmanlı hükümetinin tasdik etmediği pek çok medrese açılarak Şiiliğin sistemli bir şekilde öğretilmesi sürdürülmüştür. O dönemde söz konusu medreselere devam edenlere talebe muamelesinin yapılıp-yapılmayacağı ve bunlara nasıl mani olunacağı meselesi Meşihat makamını bir hayli meşgul etmiştir.[251]

Osmanlı belgelerinde önce Necef, Kerbela sonraları Kâzımiyye ve Samarra gibi şehirlere İran'ın müctehid ve huccetül-İslâm gibi unvanlarla insan şeytanları gönderip bunların Şîa mezhebine mensup zenginlerce desteklenerek insanların Şiîleştirildiğine dikkat çekilmiştir. Bunların men

249 Y. MTV. 00285.00014.001.

250 Şeyh Osman Efendi, *Tezkiye-i Ehl-i beyt*, b.y. 1295, s. 2.

251 B.E.O. 2213/165904.

edilmesi için devlet tarafından acil ve sürekli olarak alınması gereken tedbirler geniş şekilde açıklanmıştır.[252]

Süleyman Paşa, Ehl-i sünnet itikadını ifsat etme noktasında muhalif fırkalar arasından özellikle İsnâaşariyye'nin Usûlî kolunun ayrı bir yeri olduğuna işaret ederek, İran'dan gelen ve Şiîlerce ahund ve müctehid olarak isimlendirilen kimselerin propagandasıyla Irak'ta büyük bir kesimin Şiî olduğuna dikkat çekmiştir. Süleyman Paşa, bu çerçevede Bağdat vilayetinin Samarra kazasında ikamet eden ve Usûlî fırkasına mensup Mirza Hasan'ın Şiîler tarafından on ikinci imam olarak zuhuru beklenilen Mehdi'nin vekili ve müctehid kabul edilmesinden dolayı, Şiîler üzerinde İran şahından daha nüfuzlu olduğuna işaret etmiştir.[253] Nitekim Bağdat valisi Hasan Refîk'in 9 Cemaziyelâhir 1310 (29 Aralık 1892) tarihinde gönderdiği lâyihada Mirza Hasan'ın Samarra'nın farklı medreselerinde beş yüzden fazla talebesinin ve ahundunun olduğunu belirtilmiştir.[254]

Süleyman Paşa, İran Şahının ve İngiliz tütün şirketinin Şiâ'nın Usûlî müçtehitlerinin gücü karşısında pek çok kararını değiştirmek zorunda kaldığına işaret eder. Süleyman Paşa, söz konusu müçtehitlerin Irak'taki Şiiler üzerinde büyük etkisinin olduğuna, âdeta papa gibi hatta ondan daha geniş yetkilere sahip bulunduklarına, nikâh ve talakın onlara bağlı olduğuna ve istedikleri şeyleri haram ve helal kıldıklarına dikkat çekmiştir. Süleyman Paşa, Usûlî Şiîlerin, zuhurunu bekledikleri Mehdi gelinceye kadar iktidarları meşru görmeyip şah dâhil yöneticilerin hepsinin gasp edici olduğundan onlara vergi ve öşür vermeyi câiz kabul etmediklerini belirterek onların büyük maddi imkânlara sahip olduklarına işaret etmiştir.[255]

Irak'ta Ehl-i sünnet itikadının öğretildiği medreseler ve onlara maddi destek sağlayan vakıflar malî sıkıntı yaşarken Şîa'nın geniş imkânlara sahip olması, bölgede Şiî propagandayı daha etkili hale getirmiştir. O devirde Şiî mollalar, asırlardır sahip oldukları vakıf gelirlerine ve Şiilerden çeşitli isimler altında topladıkları paralara ilave olarak İran'ın desteğinin

252 ŞD. 02488.00028.015.
253 Y.E.E. 0009.034.002.
254 Y. MTV. 00073.00071.
255 Y.E.E. 0009.034.002.

yanı sıra Hindistan'dan da on bin lirayı geçen tahsisât aldıklarından[256] Şiî propagandanın masraflarını karşılamak için bir sıkıntı yaşamıyorlardı.

Irak Şiîlerinin inançlarını özetleyen Süleyman Paşa, onların zor kullanmadan kendi istekleriyle vergi vermeyeceklerini söyler ve kendi istekleriyle vergi verdikleri takdirde günahkâr olacaklarına inandıklarından devlete muhalefet etmenin onların dinî akidesi olduğunu belirterek bunların mutlaka men edilmesi gerektiğini ifade eder.[257]

II. Abdülhamid Han'a arz edilen lâyihalar arasında Bağdat Defterdârı Rıfat Efendi'nin Irak'ta Şiî faaliyetler mevzuunda devlet adamlarının dikkatini çekerek alınması gereken tedbirleri bildiren lâyihasının ayrı bir yeri vardır. 19 Kânun-ı evvel 1307 (31 Aralık 1892) tarihinde yazılan lâyihanın baş tarafında Necef, Kerbela ve Kâzimiyye gibi Şiilerce önemli ziyaret yerleri olarak kabul edilen şehirlere göç eden kişiler sebebiyle Şiî nüfusun devamlı arttığına dikkat çekilmiştir. Rıfat Efendi, söz konusu mahallerde İran'ın desteklediği ahund ve âlimlerin Sünnî halkı baskı altında tutmasından dolayı Ehl-i sünnet'in zayıfladığına ve Şiî nüfusun çoğunluğu sağlamakta olduğuna işaret etmiştir. Şiilerce Atabât-ı mübarek olarak kabul edilen şehirlere sadece Şiî zenginlerin değil, İran hükümetinin de destek verdiğini ve bir takım icraatlar yaptığını ifade eden Rıfat Efendi, İran'dan gelen paralar sayesinde söz konusu mekânların İran şehri gibi olduklarına dikkat çekmiştir.[258]

Sünnîler üzerindeki baskı sadece Irak ve havalisinde olmayıp Osmanlı ile ilişkileri iyileştirme niyetine rağmen İran'ın hâkim olduğu topraklarda da devam ediyordu. 28 Haziran 1894 tarihinde Savuçbulak Şehbenderliğinden gönderilen bir yazıda bölgede Hristiyanlığa mensup kişiler, Amerikan ve İngiliz vatandaşları ve Ermeniler rahat ve serbest bir şekilde icraatlarını yaparken Sünnîlere İran tarafından büyük sıkıntı verildiğinden şikâyet edilmektedir. Bu sebeple Ehl-i sünnet mezhebine mensup Müslümanlara, Hıristiyanlara tanınan imkânlar ve İstanbul'da İranlılara verilen

256 Y. MTV. 00073.00071.
257 Y.E.E. 0009.034.002.
258 İ.MMS. 00129.

haklar kadar kendilerine haklar tanınması hususunda İran nezdinde Osmanlı'nın teşebbüse geçmesi istenmiştir.[259]

e- Şiî Propagandaya Karşı Ehl-i sünnet'i Müdafaa

Bağdat ve Basra başta olmak üzere Irak ve havalisinde İran'ın da desteği ile Şîa mezhebini yayma çalışmalarının artması üzerine söz konusu mahallerdeki valilerin yanı sıra yerli halkın eşrafından bazıları, Sultan II. Abdülhamid Han başta olmak üzere devlet erkânının dikkatlerini bu meseleye çekmeye çalışmışlardır. Bu istikamette gerek layiha gerekse ma'ruzât şeklinde İstanbul'a pek çok rapor gönderildiği gibi bizzat padişah ve hükümet tarafından görevlendirilen memurlar da meseleyi tekit edip raporlar hazırlamışlardır.

Osmanlı'nın Rusya ile yaptığı Doksan Üç Harbi'nde (1877-1878) görev yapan ancak yenilgiden sorumlu tutulduğundan dolayı Bağdat'ta ikamete mecbur edilen Süleyman Paşa, Bağdat'ın ıslahı için hazırladığı lâyihada; öncelikle Avrupalıların vaktiyle takip ettikleri siyaset sebebiyle Hıristiyanları kazanmanın muhal ve zamanın buna müsait olmadığına işaret etmiştir. Bununla birlikte o, Müslümanların halifesi olan II. Abdülhamid Han'ın Şiî fırak-ı dâlle-i İslâmiyye'ye hidayeti gösterip irşad etmek suretiyle akidelerini tashih etmesinin mukaddes bir hizmet olduğunu belirtmiştir. Bunun için Şeyhülislamlık makamının himayesinde ilimde derinliği olan faziletli bir zatın riyasetinde İstanbul ve diğer şehirlerin ulemâsından bir dinî ve ilmî cemiyetinin teşkil ettirilmesi gerektiğine dikkat çeken Süleyman Paşa, bu heyetin öncelikle fırak-ı dâllenin itikadını tashih için bir kitap yazmalarını teklif etmiştir. Süleyman Paşa söz konusu kitabın, o günkü Şiî fırkaların (İsnâaşeriyye/İmâmiyye (Usulî, Şeyhî, Ahbârî) yanı sıra Nusayrî, Zeydî, İsmâilî, Bâbî, Dürzî, Vehhâbî ve Hâricî (İbadiyye) gibi Ehl-i sünnet dışı fırkaların ve ilhada giden sûfilerin itikatlarının iyice öğrenilerek onların görüşlerini ret ve iptal edecek şekilde yazılması gerektini açıklamıştır. Ayrıca Avrupa felsefesinin tesirinde kalarak akidesi bozulup yoldan sapan bir güruhun Müslümanlar arasında ortaya çıkmaya başladığına dikkat çeken Süleyman Paşa, bu kesimin de itikatlarının öğrenilmesin-

259 Y.A.HUS. 00306.00090.001.

den sonra, ilgili kitabın her bir fırkanın görüşlerini naklî ve aklî delillerle reddedecek vasıfta olması gerektiğini ifade etmiştir.[260]

Süleyman Paşa, söz konusu kitapta öncelikle Irak'ta etkin olan Şîa'nın İmâmî-Usûlî fırkasının iddialarını geçersiz kılacak bilgilerin bulunmasını gerekli görmekle birlikte, Vehhabî, Nusayrî ve Bektaşî gibi fırkaların, Yahudilik, Hristiyanlık dinlerinin ve güncel felsefi akımların da görüşlerini reddederek Ehl-i sünnet itikadını teyit edecek vasıfta olmasını istemiştir. Süleyman Paşa, söz konusu kitap hazırlanırken istifade edilmesini istediği eserlerin isimlerini zikreder. O, Şîa'nın görüşlerini iptal etmek için Abdülaziz Dehlevî'nin *Tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*'sini, yeni felsefî görüşleri ret için Seyyid Hüseyin Cisr Efendi'nin, *Risâletü'l-Hamidiyye*'sini, Yahudi ve Hıristiyan inançlarının batıl olduğunu göstermek için Rahmetullah Efendi'nin *İzhâru'l-Hakk*'ını, Vehhabîliği ret için Dâvud el-Bağdâdî'nin *Tuhfetü'l-ihvân* isimli eserini tavsiye etmiştir. Süleyman Paşa, Şiîlerin Ehl-i sünnet itikadına aykırı görüşlerinin yanında siyasî düşünceleriyle de Osmanlı'ya muhalif olmalarından dolayı insanların itikadının tashih edilmesi işinde Irak'a öncelik verilmesi gerektiğine dikkat çeker ve öncelikle bir ulemâ heyetinin gönderilmesini ister.[261]

II. Abdülhamid Han devrinde Şîa'nın batıl görüşlerinden Müslümanları korumak üzere *Tezkiye-i Ehl-i beyt* isminde bir kitap yazan Şeyh Osman Efendi, *Tuhfetü'l-İsnâaşeriyye* isimli eserin, Şiilerce büyük bir istekle okunan *Hüsniyye*[262] isimli kitapta yer alan asılsız rivayetlerin doğru olmadığını göstermesi açısından mühim olduğunu belirtir. Son on iki senedir Şîa propagandasının arttığına dikkat çeken Osman Efendi, bilgisi yeterli olmayan bazı Müslümanların Ehl-i beyt'e olan muhabbetinden dolayı Hüsniyye kitabına ilgi duyduklarının ve onun batıl iddialarının tesiri altın-

260 Y.E.E. 0009.034.001-2.

261 Y.E.E. 0009.034.003.

262 Cafer-i Sadık'a izafe edilerek Hüsniye adlı bir cariyenin anlattıklarına dayanan ancak kimin tarafından ve ne zaman yazıldığı Şiilerce (Abdullah Efendi, İsfahânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzü'l-füzalâ*, nşr. Ahmed el-Hüseynî-Mahmûd el-Mer'aşî, Kum 1403, II, 159) de bilinmeyen Hüsniyye, Şîa inancını müdafaaya yönelik bir risale olmakla birlikte içindeki iddialar ve rivayetler uydurma ve hayali nakilleri ihtiva etmektedir. Osmanlı döneminde yer ve tarih belirtilmeden gizlice basılıp dağıtıldığı anlaşılan risalenin baş tarafında; "Hârun er-Reşîd'nin meclisinde Hüsniyye isimli cârîye ile Bağdat ve Basra ulemâsı arasında, umûr-i mezhebiyye ve sâireyye dâir cerayan eden bahisleri havi bir risale" olduğu yazılmaktadır.

da kaldıklarına dikkat çeker. Bu sebeple o, *Tezkiye-i Ehl-i beyt* ismindeki eseri yazarak söz konusu Müslümanların itikadını tashih etmek istediğini belirtir.[263]

Şiî mollaların Sünnî Müslümanların itikadını ifsat etme ve İran'ın bölgede nüfuzunu arttırma gayretlerine mani olunması noktasında pek çok layiha, arz ve tezkire olmakla birlikte Bağdat'ta bulunup olaylara bizzat şahit olması ve daha geniş bilgi ihtiva etmesi sebebiyle Süleyman Paşa'nın layihası daha önemli hale gelmektedir. Ayrıca Süleyman Paşa'nın Osmanlı Devleti ve Sünnî Müslümanlar için tehdit teşkil eden Vehhabîlik başta olmak üzere Nusayrî, Dürzî gibi bidat fırkaların yanı sıra, Yahudi ve Hıristiyanlar ile yeni felsefî görüşler adı altında modernist ve pozitivist düşüncelere mani olunmasını istemesi de oldukça ehemmiyet arz etmektedir. Osmanlı Devleti'ne topluca saldırıya geçen Hıristiyan devletler, hem Osmanlı ülkesinde yaşayan gayr-i müslim azınlıkları kullanmışlar hem de Hıristiyan propagandasını ve misyonerlik faaliyetlerini arttırmış olduklarından devlet, onlara karşı da bir kısım tedbirler almıştır. Mesela, Osmanlı hükümeti, 5 Cemaziyelahir 1303 (18 Şubat 1888) tarihinde Yemen Valiliğine gönderdiği bir yazı ile Yemen vilayetinin Ta'iz sancağında İngilizlerin ve Protestan misyonerlerin propagandalarının arttığına dikkat çekmiştir. Söz konusu yazıda bunların önüne geçmek için kasaba merkezlerinde yeni medreselerin açılıp müderris tayin edilmesi ve masraflarının mahallinden temin edilmesi istenmiş, yetersiz kalan kısmın ise devlet hazinesi tarafından karşılanacağı bildirilmiştir.[264]

Hıristiyan devletler, Hıristiyanları ve azınlıkları kullanarak Osmanlı üzerinde etkili olmaya çalıştığı gibi Şiî gruplar ve Vehhâbîler başta olmak üzere Nusayrî ve Dürzîleri de kendi emelleri için kullanma gayretinde olmuşlardır. Batılılar tarafından Osmanlı'nın son döneminde, *ulûm* ve *fünûn* adı altında dinî değerleri geri plana atan Modernist, Materyalist ve Pozitivist görüşler teşvik edilerek, Müslümanların itikatlarında şüpheler uyandırma ve İslâm'dan uzaklaştırma gayretleri oldukça hız kazanmıştır. Özellikle Mısır ve Hindistan'da Modernizm'e uygun olarak reform yapılmış

263 Şeyh Osman Efendi, *Tezkiye-i Ehl-i beyt*, s. 4.
264 DH. MKT. 1486/110.

bir İslâm anlayışının yaygınlaştırılması için II. Abdülhamid Han devrinde Mısır'da Efganî ve Abduh, Hindistan'da ise Ahmed Han öndeliğinde yoğun propaganda yapılmıştı.[265]

Süleyman Paşa, söz konusu ıslahatın masraflarının Müslüman halktan toplanacak paralar ve varlıklı ailelerin vakıf gelirlerinden sağlanabileceğini belirterek o havaliye gönderilecek ulemâ heyeti için "Dalâlete düşen halkı, devletin tâbi olduğu akîde-i sâlime (doğru itikad) olan Ehl-i sünnet'e döndürmeli ve irşad etmelidir" der. Bu ifadeleriyle Osmanlı Devleti'nin Ehl-i sünnet itikadına tâbi olduğunu ve onu müdafaa etmenin devletin vazifesi olduğunu hatırlatan Süleyman Paşa, Müslümanların itikadını tashih faaliyetlerinin Hilâfet-i mukaddesenin himâye-i celîlesi altında ve Meşîhat-ı İslâmiyye'nin tasarruf ve kontrolünde yapılması gerektiğini ifade etmiştir.[266]

Şîa propagandasına karşı alınacak tedbirleri sıralayan Cevdet Paşa ise öncelikle Medine-i Münevvere'de Bâkı mezarlığında yer alan ve Şiilerce büyük bir ehemmiyetle ziyaret edilen "Kubbe-i Ehl-i beyt" denilen mubârek türbe-i şerifin tamirinin yapılabileceğini belirtir. Orada Hz. Abbas, Hz. Hasan, İmâm Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Cafer-i Sâdık ve bir rivaye göre Fâtımatü'z-Zehrâ radyallahu anha hazarâtı medfun olduğundan ve bu zevâtın ziyareti Sünnîlerce de mühim görüldüğünden bu tamir, hem Sünnîlerin hem de Şiîlerin sevgisini kazanmaya vesile olacaktır. İkinci tedbir olarak da İranlıların ıstılahında Atabât-ı âliyye denilen yerlere (Necef, Kerbela ve Samarra'daki ziyaret mahalleri) hediyeler gönderilmesini teklif eden Cevdet Paşa, son olarak İmâmiyye müctehidlerinden bazısının bir şekilde kalplerinin kazanılıp Devlet-i Aliyye'den memnun hale getirilmesinin oldukça faydalı olacağını ifade etmiştir.

Söz konusu yerlerin tamirine İran Şah'ı tarafından müsaade istenildiği zaman bu tamiri, Devlet-i Aliyye'nin yapmasının daha münasip olduğu düşünülerek Şah'a müsaade edilemediğine dikkat çeken Cevdet Paşa, içerisinde bulunulan halin bu tamire başlamanın tam zamanı olduğu belirtir. Cevdet Paşa, cennet mekân Sultan Abdülmecid Han tarafından Ne-

265 Gümüşoğlu, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, s. 48-70.
266 Y.E.E. 0009.034.003.

cef ve Kerbela ile bazı imamların türbelerine altın ve gümüşten şamdanlar gönderildiğini hatırlatarak, ikinci tedbir olarak zikrettiği hediye gönderme teklifinin önceden de faydalı bulunduğuna işaret eder. Cevdet Paşa üçüncü tedbir olarak zikrettiği siyaset icabı Hıristiyanların ruhânî liderlerine olduğu gibi maslahat için Şiî müçtehitlere derecelerine göre muamele edilerek, onların kazanılmasının faydalı olduğunu ifade etmekle birlikte önemli bir hususa dikkat çekerek şöyle der:

"Fakat onların te'lifi sırasında ittihaz olunacak muâmele-i ihtiramkârî Sünnî ulemâsını kırmayacak ve mezheb-i teşeyyu'un (Şiileştirme) bir mertebe daha revacına sebebiyet vermeyecek surette basiret ve maharetle icra olunmak, ifrat ve tefritten ictinab ile muvâzene-i sahiha üzere bir meslek-i siyasî ittihaz kılınmak lazım gelir."[267]

Bağdat ve Irak civarında Şiîlerin çoğalmasının bir takım sıkıntılarının olacağına dikkat çeken Alûsîzâde Ahmed Şâkir Efendi ise, 26 Ağustos 1907 tarihinde Sultan II. Abdülhamid Han'a gönderdiği bir ma'ruzâtta Ehl-i beyt sevgisi perdesi altında yapılan Şiî propagandadan etkilenen bazı Müslümanların Şiî olduğunu ve bölgede Şiîlerin çoğaldığını belirtir. Irak'ta Osmanlı Devleti'ne sâdık olarak dinî ilimleri neşretme hizmetini devam ettirdiğine dikkat çeken Şâkir Efendi, İranlı zenginlerin servetler verip âlimler getirerek, Irak'ta Şiiliği anlattırdığına işaret edip Şîa mezhebinin ilerlemesine mani olunmasını istemiş ve bunun için alınabilecek tedbirleri anlatmıştır. Bu hususta önceden alınan bir takım tedbirlerin yeterli gelmediğini ifade eden Şâkir Efendi, İran'ın mezhebinin dalâlet olmasının dışında bölgede siyasi nüfuz peşinde bulunmasının ve İngiltere'nin Irak'ta nüfuz kazanmak için bazı aileleri elde etmesinin, ileride Osmanlı için büyük tehlike olacağını belirtmiştir. Bu tehlikelerin önüne geçilmesi için ehil zâtların vazifelendirilmesinin yanında Irak'taki medrese, mektep, talebe ve âlimlerin padişah tarafından desteklenmesini isteyen Şâkir Efendi, ayrıca Sünnilerin Şiîler ile evlenmesini yasaklayan emrin ciddiyetle uygulanması gerektiğini ifade etmiştir. İran tebaasından olan kimselerin bölgedeki faaliyetlerinin kısıtlanmasını ve sıkı bir şekilde takip edilmesini isteyen Şâkir Efendi, ayrıca Aşûre gününde yapılan matem merasimlerine sınırlamalar

267 Y.E.E. 0038.118.001.

getirilerek Sünnilerin bunlardan etkilenmemesi için tedbirler alınmasını teklif etmiştir. [268]

Mevzu ile alakalı bir başka belgede de Şîa mezhebinin propagandasına mani olunması ve Ehl-i sünnet itikadının muhafaza edilmesinin lüzumuna dikkat çekilerek Irak ve civarındaki medrese ve camilerin Ehl-i sünnet itikadını talim ve telkinde yeterli olmadığı ve bölgede kâfi miktarda ehliyetli Sünnî âlimin bulunmadığı ifade edilmiştir. İlgili şehirlere öncelikle dirayetli âlimler gönderilerek Ehl-i sünnet itikadının anlatılması ve halka va'z ü nasihat edilmesinin faydalı olacağına işaret edilmiş ve Şîa'nın etkisinde kalan Müslümanlar başta olmak üzere insanlara güzel ifade ve muamele ile Ehl-i sünnet'in esaslarının öğretilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca Şiî propagandacılar dâhil insanlarla cidal ve münazaadan uzak durulmasının önemine dikkat çekilerek bu hususta zorlayıcı bir yola tevessül etmeden tebliğ ile iktifa edilmesinin faydalı olacağı belirtilmiş, ancak söz konusu zararlı kimselerin gizlice devlet yetkililerine bildirilmesi istenmiştir.[269]

Sadrazam Kâmil Paşa tarafından 14 Zilhicce 1308/1891 tarihinde hazırlanan bir arz tezkiresinde, Şiîlerin mezhep propagandalarına mani olacak tedbirlerin yanında, Şiîlerin Ehl-i sünnet'i kabulünü sağlayacak bazı icraatın yapılması da yer almıştır. İnsanların akaidinin Ehl-i sünnet'e uygun şekilde tashihinin zecri tedbirle olmayıp vaz ve nasihat yoluyla olacağına dikkat çeken Kâmil Paşa, Bağdat, Basra, Necef ve Kerbela gibi Şiîlerin yoğun olduğu yerlerden seçilen bir kaç talebenin devlet tarafından masrafları karşılanıp Ezher medresesine gönderilerek Ehl-i sünnet mezhebine uygun tahsil yaptırılmasını düşünmüştür. Şiî halkın mezheplerinin esasları konusunda cahil olmalarına dikkat çekilerek bu talebelerin daha sonra kendi mahallerinde vazifelendirmek suretiyle Şiî âlimlerin tesirinde kalan halkın Sünnîliğe geçmesi hedeflenmiştir.[270]

16 Zilhicce 1308/1891 tarihinde sadır olan bir irade ile talebenin İstanbul varken Ezher'e gönderilmesinin doğru olmayacağını bildiren II. Abdülhamid Han, Bağdat ve Basra havalisinden Şîa mezhebine mensup

268 Y.E.E. 0008.009.001-2.
269 Y.E.E. 0009.014.
270 İ.DH. 01237. 96880.

gençlerden lüzumu kadarının Dersaâdet'e getirilerek şeyhülislâmın tayin edeceği müderrislerin Arapça verdikleri dersler ile tahsillerini yapmalarını istemiştir. II. Abdülhamid Han, söz konusu talebelerin tahsilini tamamlayıp birer Sünnî olarak memleketlerine döndüklerinde kendilerine kâfi miktarda maaş tahsis edilmesini istemiştir. Padişahın emri üzerine Kerbelâ ve Bağdat'tan on, Basra'dan üç talebe İstanbul'a getirilmiş ve her türlü ihtiyaçları karşılanmış ise de zaten sayıları az olan bu talebelerin çoğu çeşitli sebeplerden dolayı Irak'a geri dönmüşlerdir. II. Abdülhamid Han'ın yakınen takip ettiği söz konusu talebelerden sadece bir kaçı tahsilini tamamlayabilmiş ve padişahın emriyle 1907 yılında Bağdat'a vaiz ve müderris olarak tayin edilmişlerdir.[271]

Defterdar Rıfat Efendi, Irak'ta Şiî nüfuzuna karşı alınacak tedbirler istikametinde emniyet gücü adı altında halka baskı yapan ahundlara mani olunması gerektiğini belirterek, özellikle Ehl-i sünnet itikadını temel alan tedris ve irşad faaliyetlerine ağırlık verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İşe öncelikle ibtidaî mekteplerden başlanması gerektiğine dikkat çeken Rıfat Efendi, cami, medrese ve âlimlerinin durumlarının iyi olmadığına işaret ederek, bütçeden yeterli miktarda para ayrılması ve ehil âlimlerin gönderilmesini ve Kerbela'daki medreseye giden talebe ve cami hocalarına maddi destek verilerek Ehl-i sünnet'in güçlendirilmesini ister. Atabadât'a defnedilmek için bölgeden çok fazla cenaze geldiğine işaret eden Rıfat Efendi bunlardan alınan vergilerin bu maksatla kullanılabileceğini söyler ve devlet tarafından tayin edilen vaizlerin hem ordu hem de Sünnî aşiretler arasında Ehl-i sünnet itikadını anlatması gerektiğini belirtir. Rıfat Efendi ayrıca bölgede ticaret ve iş yapan İranlı ve İngiltereli iş adamlarının sorumsuzca işlerini yapmasına mani olunmasının lazım geldiğini açıklar.[272]

Osmanlı Devlet'inde söz konusu lâyihalarda teklif edilen bazı tedbirler almakla birlikte bunları tam olarak uygulamak mümkün olmamıştır. En başta İran bu tedbirleri boşa çıkarmaya çalışmış ve fıkhî meselelerde ihtilaf etmenin İslâmî noktadan bir sakıncasının olmadığına dikkat çekerek, İran'da dört mezhebe mensup Müslümanların serbest bir şekilde ya-

271 İ.DH. 01237. 96880; İ.DH. 01237. 98525; Y.PRK. 00029.00061.001.
272 İ.MMS. 00129.

şadıkları belirtip Osmanlı Devleti'nde Caferîlere zorluk çıkarılmamasını istemiştir.[273]

Bütün bunlarla birlikte ilgili lâyiha ve ma'ruzâtların padişah ve hükümet tarafından büyük bir hassasiyetle incelendiği[274] ve gerekli tedbirlerin alındığı söylenebilir. Bu çerçevede Basra havalisinde artan Şiî faaliyetlere mani olmak için 1901 yılında on tane medresenin açılması için gerekli bütçe tahsis edilmiştir.[275] 21 Mart 1901 tarihinde Bağdat valisine gönderilen bir emir ile Bağdat ve havalisindeki arazilerin İran tebaası olan Şiîlerin mülküne geçmesine mani olmak için tedbir alınması istenmiştir.[276] Ayrıca mahallî ulemâ ve şeyhler maaşa bağlanarak, Şiîlerin kendi mezheplerine adam kazandırma çalışmalarına mani olunmak istendiği[277] gibi Şiilerle evlenme yasağının gerektiği şekilde uygulanması için devlet adamları, meseleyi devamlı takip ve tahkik etmişlerdir. Bâbıâli Hukuk Müşavirliği kayıtlarında bu hususta 1291/1874 yılında çıkarılan nizamnâmeye atıfta bulunulmuş ve 1304/1886 yılında Meclis-i Vükelâ'da meselenin tekrar görüşülerek bazı tedbirlerin alındığına dikkat çekilmiştir.[278]

Lâyihalarda yer alan Ehl-i sünnet itikadını anlatarak Şiî âlimlerin propagandasını geçersiz kılmak üzere Irak havalisine liyakatli âlimlerin gönderilmesi mevzuu, Şûra-yı Devlet ve Meclis-i Vükelâ'da görüşülüp karara bağlanmıştır. Bu hususta padişahtan irade-i seniyye sadır olduğundan Şeyhülislamlık makamı başta olmak üzere Maârif, Dâhiliyye ve Mâliye bakanlıklarınca gerekli tedbirler alınarak, bölgeye gönderilecek âlimler için gerekli mali imkânlar tahsis edilmiştir.[279] Ayrıca Irak havalisindeki Şiî talebelerin geniş imkânlara sahip olmasına dikkat çekilerek medreselerde okuyan Sünnî talebelere teşvikte bulunulması istenmiştir.[280]

273 HR. TH. 00001.00006.001.
274 AE. SABH. I. 00007.00620.001. .
275 MF. MKT. 00561.0028.001-2.
276 A. MKT. UM. 00408.001.
277 B.E.O. 413/30919.
278 HR. HMŞ. İŞO. 00008.00013.001-6.
279 BEO. 001624.121796.001; ŞD. 02488.00028.023, 24.
280 Y. PRK. MŞ. 00005.00068.001.

SONUÇ

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'de baştan itibaren hukuka riayet zarurî görülmüş, hukukun esasını oluşturan İslâm ahkâmı ise Hanefî mezhebine göre tatbik edilmiştir. Osmanlı'da *Nizâm-ı âlem* ve intizâm-ı ahvâl-i benî Âdem'in sadece İslâm ahkâmının tatbikiyle mümkün olacağı kabul edilmiş ve *Din ü Devlet*'in bekâsını temin uğrunda hiç bir fedakârlıktan kaçınılmamıştır.

Osmanlı'da padişah başta olmak üzere devletin bütün erkânı İslâm ahkâmına tâbi olmak zorunda olduğundan devletin en güçlü ve etkili müessesi şeyhülislamlık olmuştur. Osmanlı'da başta vezir ve paşalar idam dâhil pek çok cezaya çarptırılırken, İslâm'a duyulan hürmetin bir gereği olarak "*ulemânın kanının zehirli*" kabul edilmiş ve âlimlere büyük saygı gösterilmiştir.

Din ü Devlet'in bekâsını için öncelikle İslâm akâidinin muhafazasının zarurî olduğunun şuurunda olan Osmanlılar, Ehl-i sünnet itikadın yayılması ve bütün Müslümanlar tarafından kabul görmesi mevzuunda büyük hassasiyet göstermişlerdir. Bu hassasiyetin bir neticesi olarak ilk dönem âlimlerinden Kâdızâde-i Rûmî'nin Semerkant'a giderek Seyid Şerif Cürcânî'nin bizzat kendisinden *Şerhu'l-Mevâkıf* okumuştur. Aynı şekilde Ömer en-Nesefî'nin el-Manzûmetü'n-Nesefiyye isimli eserine Osmanlı'nın ilk devir âlimlerinden Hattâb b. Ebi'l-Kâsım Karahisârî'nin şerh yazması Osmanlı'nın baştan itibaren Ehl-i sünnet'e verdiği ehemmiyetin bir ifadesidir. Bu itibarla Ehl-i sünnet itikadının temel kaynaklardan olan, Şerhu'l-Mevâkıf, Hâşiye-i Tecrîd ve Şerhu'l-Akâid, Osmanlı'da büyük bir rağbetle okunmuş ve kendilerine pek çok haşiyeler yazılmıştır.

Osmanlı ulemâsı itikadî mevzuları genel manada Mâtürîdî mezhebine göre izah etmekle birlikte Eş'arîlerle olan ihtilafın lafzî olduğuna dikkat çekerek, Eş'ariyye'yi de Ehl-i sünnet ve cemâat'ten kabul etmiştir.

Osmanlı, mezhep, fırka veya tarikat olsun aralarında bir ayırım yapma-dan Ehl-i sünnet'e mugayir düşünce ve inançlarla mücadeleyi kendisi için önemli bir görev bilmiştir. Osmanlı, Şah İsmail ile birlikte Kızılbaş ve Râfizîlerle asırlarca mücadele ettiği gibi 1800'lü yılların başından devletin sonuna kadar Vehhâbîlikle de mücadele etmiştir. Ayrıca Osmanlı, yabancı devletlerin, Nusayrîlik, Dürzîlik ve Bahâilik gibi fırkaları kullanma gayretlerini boşa çıkarmak için de pek çok tedbir almıştır.

İran'da Nadir Şah, Safevîler zamanında ihdas olunan ve sonradan âdet haline gelen bidatleri terk ederek, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi-ne yaklaşmayı, bunun karşılığında da Osmanlı' dan Caferîliği beşin hak mezhep olarak tanınmasını istemiş ise de bu gerçekleşmemiştir. Osmanlı, Safevîlerin ihdas ettiği uygulamaların kaldırılmasından memnun olsa da, hiçbir zaman Caferîlik isminde bir mezhebin varlığını kabul etmediğin-den onun tanınmasını imkan dâhilinde görmemiştir. Ayrıca Nadir Şah'ın Ehl-i sünnet'e yaklaşma gayretleri, iki buçuk asırdır Şah İsmail'in devlet gücüyle Şiîleştirdiği kimseler, özellikle de mollalar tarafından benimsen-memiştir. Nadir Şah, Mollabaşını idam ettirip, Şiî önderlere ait malları ve vakıfları müsadere ederek, onların insanlar üzerindeki nüfuzunu kırmak istese de bunda başarılı olamamış ve İran toplumunda oluşan tepkilerin sonucunda, hayatını bir suikastla kaybet durumunda kalmıştır.

Büyük devletlere karşı mücadele verirken bir de İran ile uğraşmak istemeyen Sultan II. Abdülhamid Han, dünya siyasetinde meydana gelen bazı gelişmelerin de etkisiyle İran ile ilişkileri geliştirmek istemiş ve Tahran sefiri başta olmak üzere bazı ilim ve devlet adamlarından bu husus-ta raporlar istemiş ve bu istikamette lâyihalar almıştır. Ancak o, ilişkileri geliştirmenin Şiilere mezheplerini yayma ve Sünnîleri Şiileştirmeye fırsat vermemesi hususunda oldukça hassas davranmıştır. Irak ve civarında Şiî nüfusu çoğaltma gayretlerinin arttığı bir dönemde hükümdar olan II. Abdülhamid, Irak havalisinde artan Şiî faaliyetlere mani olmak için eski med-reselerin aktif hale getirilmesini ve yeni medreselerin açılmasını sağlamış-tır. O ayrıca, Bağdat ve havalisindeki arazilerin İran tebaası olan Şiîlerin mülküne geçmemesi için tedbirli almış, mahallî ulemâ ve şeyhlere maaşa

bağlayarak, Şiîlerin kendi mezheplerine adam kazandırma çalışmalarına mani olmuştur.

İslâm'ı yeryüzüne hâkim kılma gayretinde olan Osmanlı, devletin hukuk sisteminde Hanefî mezhebini esas almış ancak, diğer üç mezhebe mensup Müslümanların yoğun yaşadığı şehirlerde onların mezhebinden kadılar da tayin etmiştir. Osmanlı'nın bu anlayışa sahip olmasında kendinden önce Abbâsîler ve Selçuklular devrinde dinî eğitimin dört mezhep esası üzerine kurulmuş olmasının büyük etkisi olmuştur. Atalarından bu geleneği tevarüs eden Selçuklular genelde Hanefî olmakla birlikte diğer üç mezhebe karşı hoşgörüyle yaklaşmışlar ve medreselerde söz konusu mezheplerin tedrisine imkan sağlamışlardır.

Osmanlı'da Molla Hüsrev'in Hanefî fıkhına dair *Dürerü'l-hükkâm* adlı eseri devletin sonuna kadar temel hukuk kitabı olarak medreselerde okutulmuş, ulemâ ve halk tarafından en sahih ve geçerli fıkıh kitaplarından biri kabul edilmiş, onun gördüğü itibar başka bir fıkıh kitabına nasip olmamıştır. Bu sebeple Osmanlı'da verilen fetvâların pek çoğuna Dürer kaynak gösterilmiş ve son devirde açılan Medresetü'l-kuzât'ın müfredatına birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar her sene haftada beşer saat Dürer dersi konulmuştur.

Osmanlının fıkıh alanında itibar gören meşhur eserleri arasında; Burhâneddîn el-Mergînânî'in *el-Hidâye,* İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhûr;* isimli eserleri ve Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr li'l-acizi'l-fakîr* isimli şerhi de bulunmaktadır. Ayrıca Şemseddîn et-Timurtâşî'nin telif ettiği *Tenvîru'l-ebsâr* ve Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî'nin buna yazdığı *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli şerhi ve İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* isimli haşiyesi de Osmanlı'nın özellikle son zamanlarında Hanefî mezhebinin en çok müracaat edilen kitaplarından olmuştur. Asırlarca kendinden sonra yazılan Hanefî fıkıh kitaplarının kaynakları arasında yer alan *Muhtasaru'l-Kudûrî*'inin ise muteber eserler arasında ayrı bir yeri vardır. Bunların yanında *Kitâbü'n-Nevâzil, Fetâvâ-yı Kâdıhân, el-Hidâye, Mülteka'l-ebhûr, Fethu'l-kadîr li'l-acizi'l-fakîr, Tenvîru'l-ebsâr* gibi Hanefî mezhebinin kitapları da bazı devirlerde medreselerde okutulmuştur.

Anadolu'da yaygın fıkhî mezhep Hanefilik olmakla birlikte, dört mezhep de itikatta Ehl-i sünnet ve cemâat olması sebebiyle Osmanlı'da bunlardan birine mensup olmak esas kabul edilmiştir. Önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı'da da ibadetlerin yanı sıra, sosyal hayat (muamelât), aile, idare ve hukuk sistemi mezhep temelinde inşa edildiği için tatbik edilen İslâm ahkâmı, Hanefî mezhebine göre olmuş, özellikle hukuk ve adliyede birliği ve istikrarı korumak için devletin işleyişinde Hanefîlik, resmî mezhep kabul edilmiştir. Bu sebeple gerek devletin idaresinde, gerekse ferdî ve sosyal hayatta mezhep, özellikle de Hanefî mezhebi oldukça mühim bir müessese olarak varlığını devam ettirmiş, Osmanlı'nın son döneminde hukukî metin olarak hazırlanan Mecelle'de Hanefî mezhebinin dışına çıkılmaması esası benimsenmiştir.

KAYNAKLAR

Abddürreşid İbrahîm, "İctihad Hevesi Gibi Geliyor", *İslâm Dünyası*, III/2, (3 Nisan 1330).

Abdullah Cevdet, "Mezheb-i Bahâullah ve Din-i Ümem" *İctihâd*, 1 Mart 1922.

_____, *İctihâd*, 31 Kânun-ı evvel 1921.

Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah M. Muhammed Ömer, Beyrut 1997.

Abdurrahman Adil, "Huzur-ı Şer'îde Bir Padişah", *Hâdisât-ı Hukûkiyye*, II. Tertib, 13. cüz, İkdam Matbaası, İstanbul 1923.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'*, Kâhire 1351

Ahmed Lutfî Efendi, *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, nşr. Yücel Demirel, İstanbul 1999.

Ahmed Naim, "Teaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabilir Mi İmiş?", *Sebîlürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329).

_____, "Teaddüd-i Ezvâc İslâm'da Men Olunabilir Mi İmiş?", *Sebîlürreşâd*, XI/298 (15 Mayıs 1329).

Ahmed Refîk, *Âlimler ve Sanatkârlar*, Orhâniye Matbaası, İstanbul 1924.

_____, "*Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik*", Dârulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. IX, sy. 2 (1932)

Ahmed Rızâ Bey, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, İstanbul 2004.

Akgündüz, Murat, *Osmanlı Medreseleri XIX. Asır*, İstanbul 2004.

Akhisârî, Hasan Kâfî, *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem*, nşr. Tevfik, İstanbul 1287.

Ali el-Verdî, *Lemehâtu'l-ictimâiyye min târîhi'l-Irâki'l-hadîs*, Kum 1371.

Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Mecelle-i Ahkâm*, Beyrut 2003.

Âli Mustafa (Gelibolulu) Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1285.

Aliyyü'l-kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, Dâru'l-kütübi'l-ilm, Beyrut 2001.

_____, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhı'l-ekber*, Beyrut 1984.

el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh, nşr. Muhammed Ammâra, Beyrut 1993.

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrazâk Afîfî, Riyad 2003.

Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 2002.

___, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb, Kahire 1986.

Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332.

Atâî, Atâullah b. Yahya Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik (Zeylü Şekâik)*, İstanbul 1268.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1972.

___, *el-Binâye Şerhun li'l-Hidâye*, Beyrut 2000.

Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341.

Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, İstanbul 1281.

Aziz Mahmûd Hüdâî, *Tezâkir*, İBB. A.K. OE. Yz. 0385.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Medhal ila's-Süneni'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî, Riyad 1420.

Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul ts.

B.O.A. A. AMD. 00037.00070.001

B.O.A. A. MKT. UM. 00408.001

B.O.A. AE. SABH. I. 00007.00620.001

B.O.A. AE. SMHD. I. 0032.09720.001.

B.O.A. B.E.O. 002726.204415.001-4

B.O.A. B.E.O. 002741.205544.001-2

B.O.A. B.E.O. 2213/165904

B.O.A. B.E.O. 413/30919

B.O.A. B.E.O. 001624.121796.001.

B.O.A. C. DH. 00135.06716-001

B. O. A. C. ZB. 0002.00074-001.

B.O.A. DH. MKT. 00031.00009.001-4
B.O.A. DH. MKT. 1486.110.
B.O.A. A. DVNSMHM. 0003.418.
B.O.A. A.DVNSMHM.0007. 0312.
B.O.A. A. DVNSMHM. 00012.0435.
B.O.A. DH. ŞFR. 00172.0058.001.001.
B.O.A. HAT. 00289.17322.001.
B.O.A. HR. HMŞ. İŞO. 00008.00013.001-6
B.O.A. HR. TH. 00006.001.
B.O.A. İ.DH. 01237. 96880.
B. A. O. İ. HR. 00213.01280.001, 002.
B.O.A. İ.MMS. 00114.
B.O.A. İ.MMS. 00129.
B.O.A, *İran ve sâire Nâme-i Hümâyûn*, 3 Numaralı Defter.
B.O.A. MF. MKT. 00012.00053. 001.
B.O.A. MF. MKT. 00561.0028.001-2.
B.O.A. MF. MKT.00228. 00028. 001-2.
B.O.A. ŞD. 02488.00028.015.
B.O.A. Y.MTV. 0052.3879
B.O.A. Y. MTV. 00073.00071.
B.O.A. Y. MTV. 00285.00014.001
B.O.A. Y. PRK. BŞK. 0030. 0019
B.O.A. Y. PRK. MŞ. 00005.00068.001.
B.O.A. Y.A.HUS. 00160.00097.001.
B.O.A. Y.A.HUS. 00160.00097.002.
B.O.A. Y.A.HUS. 00161.00007.003.
B.O.A. Y.A.HUS. 00161.00007.004
B.O.A. Y.A.HUS. 00167.00088.003
B.O.A. Y.A.HUS. 00306.00090.001
B.O.A. Y.A.HUS. 00254.00006.002.

B.O.A. Y.EE. KP. 0001.0008.001, 002

B.O.A. Y.E.E. 0009.034.001.

B.O.A. Y.E.E. 0009.034.002.

B.O.A. Y.E.E. 0009.034.003.

B.O.A. Y.E.E. 0038.118.001.

B.O.A. Y.E.E. 0008.009. 001.

B.O.A. Y.E.E. 0008.009. 002.

B.O.A. Y.E.E. 0009.014.

B.O.A. Y.E.E. 0004/028.

B.O.A. Y.E.E. 0004/059.

B.O.A. YEE. 127/71.

B.O.A. Y.PRK.00029.00061.001.

B.O.A. YA. HUS. 00159/0086.003.001.

B.O.A. YA. HUS. 00160/00032.002.

B.O.A. YA. HUS. 00160/00032.003.

B.O.A. YA. HUS. 00160/00032.004.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-frak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1990.

_____, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 1981

Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed, *et-Temhîd,* nşr. İmâdüddîn Amed Haydar, Beyrut 1987

_____, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali, Beyrut 1998.

Beyâzîzâde, Kemâleddin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. M. Zahid Kevserî, Kahire 1949.

Bezzâzî, Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321.

Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarîkatü'l- Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*, Dımaşk 2011.

_____, *Risâle-i Birgivî,* İstanbul 1218.

_____, *Vasiyetnâme*, İBB A.K. Yz. 652.

Bozkuş, Metin, "*Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*", *CÜİFD*, c. V, sy: 2 (2002).

Budin Kânûnnâmesi, İBB. A.K. Yz. K0040.

Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul ts.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1292.

Câmî, Molla Nureddin Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-fâhira fî tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-müteke llimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn*, nşr. Nicolas Heer-A. Musevî Behbehânî, Tahran 1358.

Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, İstanbul 1331.

Celalzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâmilik ve derecâtü'l-mesâlik* (Muhteşem Çağ), nşr. Ayhan Yılmaz, İstanbul 2011.

Ceride-i İlmiyye, I/4, (1332).

Ceride-i İlmiyye, V/24 (Rebîulevvel 1336).

Ceride-i İlmiyye, "Zevc Gâib Olarak Nafakanın Tahsili Mütaezzir Olduğu Takdirde Zevcenin Talebiyle Kadı Nikâhı Fesheder", I/20, (Safer1334), İstanbul 1334.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed-Said Bektaş, Beyrut 2010.

Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul 1302.

_____, *Târîh-i Cevdet*, İstanbul 1994.

_____, *Tarih-i Cevdet*, Matbaa-i Âmire 1271.

_____, *Tezâkir*, 1-12, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991.

_____, *Tezâkir*, 40-Tetimme, nşr. Cavid Baysun, Ankara 1991.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul ts.

_____, *Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Ğıyâsî Ğıyâsü'l-ümem fî'ltiyâsi'z-zulem*, nşr. M. Hilmi, F. Abdülmü'min, İskenderiye 1979.

_____, *Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*, Kahire 1934.

_____, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazîm ed-Dîb, Katar 1399

Dahlan, Ahmed b. Zeynî, *Risâle fî Keyfiyyeti'l-münâza maa'ş-Şîa ve'r-red aleyhim, (el-Hucecu'l-kat'iyye li't-tifâkı'l-firakı'l-İslâmiyye*, isimli kitap ile beraber) Mısır 1323.

_____, *Fütuhâtü'l-İslâmiyye ba'de mudiyyi'l-fütühâti'n-nebeviyye*, Kahire 1323.

Danişmend, İ. Hami, *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979.

Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi (Nizamnâme, Ders Cetveli, Sîret-i Tedris ve Kitaplar, İstanbul 1330.

Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1333.

Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, Şehzâdebaşı, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası,1340.

Dâvûd-ı Karsî, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Molla Hayâlî'ni Şerhi ile beraber), İstanbul 1318.

_____, *Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife li's-sarf*, İstanbul 1297.

Dâvûdî, Şemsüddîn Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer b. İsâ, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts.

Derviş Paşa, *Devlet-i Aliyye İle İran Devleti Beyninde Olan Hudûd Lâyihası*, İstanbul 1269.

Dervişzâde, Muhammed b. Zeynelâbidîn Ali el-Karamânî, *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*, trc. Muhammed Münib, İstanbul 1268.

Dihlevî, Şah Veliyulllah, *el-İnsâf fî beyânî esbâbı'l-ihtilaf*, Beyrut 1977.

_____, *Huccetullâhi'l bâliğa*, Beyrut 1992.

_____, *İzâletü'l-hafâ' an hilâfeti'l-hulefâ*, trc. Mustafa Hudavi, Beyrut 2009.

_____, *Ikdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihad ve't-taklîd*, nşr. M. Ali el-Halebî, eş-Şârika, 1995.

Dimyatî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatta, *İânetü't-tâlibîn*, Mısır 1326.

Dozy, Reinhart, *Tarih-i İslâmiyyet,* trc. Abdullah Cevdet, Mısır 1908.

Dursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth,* İstanbul 1330.

Düstûr (1327-1328), Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1330.

Düstûr, İkinci Tertip, VI.

Düstûr, İstanbul 1282.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, *Kitâbü'l-harâc*, Beyrut 1979.

Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi aleyhirrahme*, Derleyen: Sefer b. Hüseyin, İstanbul 985, İBB. A.K. B.17/2.

_____, *Fetvâ fî kıtâl'i-Kızılbaş*, Süleymaniye Kt. Köprülü Bölümü, Nr: 892/1574.

_____, *Fetvâlar*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 2012.

_____, *Ma'rûzât*, İBB. A.K. Yz. Nr: 830, İstanbul 1084.

_____, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Kahire 1980

Edouard Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimât,* çev. Ali Reşad, İstanbul 1328.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990.

Erzurûmî, İbrahim Hakkı, *Tertîbü'l-ulûm*, İBB. A.K. Yz. Nr: 420.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990.

___ *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Süleymaniye Ktb. Hacı Beşir Ağa, Nr: 00448-001.

Eyüb Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyân*, İstanbul 1296.

Feridun Bey, *Münşeât*, İstanbul 1275.

Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1983.

Furugi, Muhammed Ali, *Büyük İran Tarihi*, trc. Ömer Halis, İstanbul 1926.

Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire 1972.

Gümüşoğlu, Hasan, *Devlet-i Aliyye'nin Sonbaharı*, İstanbul 2014.

_____, *Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 2016.

_____, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul 1999.

_____, *İntikalinden İlgasına Osmanlı'da Hilâfet*, İstanbul 2011.

_____, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2017.

___, *Modernizm'in İnanç Hayatına Etkileri ve Jön Türklük*, İstanbul 2016.

Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi, *Menâfiu'd-dekâik, fî şerh-i Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1273.

Hâdimî, Ebû Said Muhammed, "*er-Risâletü'dühâniyye*", İBB. A.K. Yz. 0667-05.

___, *(el-Berîkâ) Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediye*, İstanbul 1266.

el-Hafîf, Ali, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Kahire 1996.

Hâfız Mehmed Ziyâeddîn, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, Dersaâdet 1312.

Hakîkatü Cemâliddîn el-Efgânî (vesikalar), trc. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1988.

Halebî, Muhammed b. Ömer, *Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam Tercümesi*, Süleymaniye Ktb. Nuruosmaniye Koleksiyonu Nr: 02615.

Hamza Sarı Görez, *Kızılbaş Risalesi (Fetvâ)*, Akseki Yeğen Mehmet Paşa Kt. No: 264/12.

Harpûtî, Abdullatîf, *Tenkîhü'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*, Dersaâdet 1330.

Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, nşr. Abdülhüseyn Nevâî, Tahran 1357.

_____, *Ahsenü't-tevârîh*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 2006.

Hasirî, Muhammed b. İbrahim, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktb. Köprülü Koleksiyonu Nr: 549.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât* (Medinetü's-selâm), Kahire ts.

Hayâlî, Şemdeddîn Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*, İstanbul 1318.

Haydar Çelebi, *Ruznâme*, Topkapı Ktb. R. 1955.

Heytemî, İbn Hacer el-Mekkî, *Tühfetü'z-züvâr ilâ kabri'n-Nebiyi'l-muhtâr*, Tanta 1992.

Hısnî, Takiyyüddîn Ebû Bekir, *Def'u şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe zâlike ile'l-İmâm Ahmed*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire 2010.

Hızlı, Mefail, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul 1998.

Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1979.

Hurşid Paşa, *Tahdîd-i Hudûd-i İrâniyye Layihası*, İstanbul 1300.

I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defteri), nşr. Uğur Ünal, İstanbul 2014.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, Demmam 1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebsâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhmmed Muavvız, Kâhire 1994.

_____, Resâil (*Ukûdü Resmi'l-müftî*,) y/ty.

İbn Battûta, *er-Rıhle*, Beyrut 2004.

İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, nşr. Sâmi Dahhân, Dımışk 1959.

_____, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010.

İbn Fazlullah, Şihâbüddîn, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*, Beyrut 2010.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1992.

İbn Kemal Paşa, *Fetevâ-yı Kemalpaşazâde der hakk Kızılbaş*, Süleymaniye Ktb. Esad Efendi Koleksiyonu Nr: 3548.

_____, *Resâilü Kemalpaşâzâde*, (Beyânu Merâtibi'l-eimme-i müctehidîn) İBB. A.K. K. 538.

_____, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, nşr. Saîd Fûde, Amman 2011.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Kâsım, *Tâcü't-terâcîm fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1992.

İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut 2005.

İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûre 2005.

İbn Zekeriya Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli Usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktb. Şehid Ali Paşa Koleksiyonu Nr: 01648.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye (fî Devlet-i Osmâniyye) bi Şerh-i*

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Dârul-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1989.

İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddîn, *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfia*, nşr. Mehdi en-Necm, Beyrut 2002.

İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadr*, nşr. Abdurrâzâk Ğâlib el-Mehdi, Beyrut 2003.

İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist,* nşr. İbrahîm Ramazân, Dârulmarife, Beyrut 1994.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Abdülmu'tî E. Kal'acî, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkh* ile beraber, Beyrut 1986

İctihad, 31 Kanûn-ı evvel 1921.

İlmiyye Salnâmesi, İstanbul 1334.

İmâm-ı Âzam, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

İsfahânî, Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, Medîne 1988.

İsfahânî, Ebüssenâ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecdîdi'l-akâid*, thk. Halid b. Hammed el- Advânî, Dâru'z-Ziyâ, Kuveyt 2012

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.

İsferâyînî, İsâmüddîn, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1288.

İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem'ârâ-yı-Abbâsî*, trc. Mehmed Nebih, İBB. A.K. Nr: 57.

İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve Dîn-i İslâm'ı Asrîleştirmek", *Mahfel*, I/7 (Cemâdi'l-ûlâ 1339[1921}).

_____, "Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn", *Mahfel*, II/19 (Cemâdi'l-ûlâ 1340[1922}).

"İslâhu'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Menâr*, II/5 69 (1316/1899).

İzmir Mebusu Seyyid, "İctihad ve Taklid", *İslâm Mecmuası*, I/4 (13 Mart 1330).

_____, *İslâm Mecmuası*, I/5 (27 Mart 1330).

James Fraser, *Hind Moğol Hükümdarları ve Nadir Şah*, trc. Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), Trabzon 1329.

Josaphat Barbaro, *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2016.

Kâdı İyâz, Ebülfazl, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-Mustafa,* Beyrut ts.

Kadızâde Ahmed Efendi, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye,* İstanbul 1255.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsîn Fahrüddîn Hasen el-Özkendî, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, (Fetâvâ'l-Hindiye'nin kenarında), Mısır 1310.

Kandemir, M. Yaşar, "Hadis" *DİA*, XV

Kânûnnâme-i Âl-i Osman, İstanbul 1330.

Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1941.

_____, *Mîzanü'l-hak fî ihtiyâri'l-hak*, Ali Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286.

_____, *Fezleke*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1287.

Kazvinî, Zekeyiyyâ b. Muhammed, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut 1960.

Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktb. Râgıp Paşa Koleksiyonu, Nr. 887.

Kevserî, M. Zâhid, *Makâlât*, Kahire ts.

_____, *el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk*, Kahire 1994.

Keşmirî, Muhammed Enver Şâh el-Hüseynî, *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2005.

Kıcıman, Nâci Kâşif, *Medine Müdafaası*, İstanbul 1984.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Tabakâtu'l-Fukaha*, (Bu eser yanlışlıkla Taşköprîzâde'ye nispet edilmiş), Musul 1954.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Ebû'z-Ziyâ Matbaası, Kostantiniyye 1303.

Konyalı, İ. Hakkı, "Kânunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, sy. VIII (1969).

Köprülü, Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1981.

Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik*, trc. Halit Özkan, İstanbul 2006.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire 1993.

Küçük Hamdi, "Mâkâle-i Mühimme" *Beyânülhak*, I/18 (19 Kânûn-ı sânî 1324,).

La'lizâde, Abdülbâki Efendi, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bayrâmiyye'den Tâife-i Melâmiyye'nin An'ane-i İradetleri ve Keyfiyet ve Sohbetler*, İstanbul ts.

Lâlî Ahmed Efendi Saruhânî, *Fetevâ Risalesi*, İBB A.K. Yz. K. 26.

Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324,

_____, *en-Nâfiu'l-kebîr* (el-Câmiu'sağîr ile beraber), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan 1990.

Lothrop Stoddard, *The New World Of Islam*, New York 1921.

_____, *Yeni Âlem-i İslâm*, trc. Ali Rıza Seyfi, İstanbul 1338.

Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul ts.

Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1286.

Mahlâvî, Muhammed Abdurrahmân Îd, *Teshîlü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire 1341.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. Michael Jan de Goeje, Leiden 1877.

Makdisî, Nasır b. İbrahim, *Muhtasaru'l-Hucce*, nşr. Muhammed İbrahîm Harun, Dâru Edvâü's-selef, Riyad 2005.

Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad I", *Sırât-ı Müstakîm*, II/29 (26 Şubat 1324).

_____, "Bâb-ı İctihad Mesdüd müdür? II", *Sırât-ı Müstakîm*, II/32 (19 Mart 1325).

_____, "Bâb-ı İctihad Mesdüd müdür? III", *Sırât-ı Müstakîm*, II/33 (26 Mart 1325).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004.

Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed b. Hatib, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1990.

_____, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, Kahire 1983.

Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâik*, İstanbul 1269.

Mecelle Cemiyeti Hakkında Hükümetten Vârid olan Kânûn Layihasının Ta'diline Dair Encümen-i İlmiyye Mazbatası" *Beyânülhak*, II/41 (24 Ağustos 1325).

Mecelle Cemiyeti Nizamnâme Lâyihasının Hükümetten Gönderilen Sûretidir" *Beyânülhak*, II/42 (31 Ağustos 1325).

Mecelle-i Ahkâm-i Adliye, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1300.

Mecelletü'l-Menâr, XXIX/8 (1347/1929.

Mecmuâtü'r-resâil, İBB. A.K., Yz. K017.

Mehmed Nûri Efendi, *Mecmua-ı Cedîde*, İstanbul 1299.

Mehmed Ref'i Efendi, *İran Sefâretnâmesi*, İstanbul 1333.

Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, İstanbul 1308.

Mehmed Tevfik Efendi, *Tabakât-ı Fukahâ*, Dersaâdet 1325.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Haydarâbât 1321.

Mestcizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, thk. Seyyid Bahçıvan, Dâru Sâdır/Mektebetü'l-İrşâd, Beyrut 2007.

Mes'ud Efendi, *Mirât-ı Mecelle*, İstanbul 1302.

Mirza Lütfullâh Esedâbâdî, *Hakîkatü Cemâliddîn el-Efgânî*, trc. Abdunnaîm Haseneyn, Mansûre 1986.

Molla Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Kâmil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul 1971.

Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi fî usûli'ş-şerâyi*, İstanbul 1289.

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Şirket-i sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaâdet 1321.

Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut 1989.

Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe,* trc. Osman Keskioğlu, Ankara 2005.

Muhammed Zekî Abdülber, Katar 1984.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat*, İstanbul 1327.

Mustafa Sabri Efendi, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Teaddüd-i Zevcât", *Beyânülhak*, I/11 (1 Kânûn-ı evvel 1324).

_____, "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalarak...", *Sebîlürreşâd*, XVII/431-2 (24 Temmuz 1335).

_____, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1992.

Müftipaşa, Ahmed b. Hızır Bey, *Tahkîkü'l-esrâr ve tenvîrü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktb. Ayasofya Koleksiyonu, Nr: 00970.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1994.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Tarih (Sahâifü'l-ahbâr fî vekâyi'i'l-âsâr)*, İstanbul 1285.

_____, *Sahâifü'l-ahbâr*, trc. Şair Nedim, Matbaa-i Âmire 1285.

Müslümanlar Uyanın, İkaz-ı Müslim, Mısır 1907.

Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddîn, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul ts.

Nâblûsî, Abdülgânî b. İsmâil, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul 21012.

_____, *el-Hakîkat ve'l-mecâz fi'r-rıhle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*, nşr. A. Abdülmecîd Herîdî, Merkezü tahkîki't-türâs, Kâhire 1986.

_____, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve telfîk*, İstanbul 2000.

Nâci Ma'rûf, *Târihu ulemâi'l-Müstansıriyye*, Bağdat 1959

Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, İstanbul 1281.

Nebhânî, Yusuf b. İsmâil, *Şevâhidü'l-Hak*, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer, *Risâle Beyâni mezâhibi'l-mutasavvife*, İBB. A.K., Yz. 0834.

_____, *Kitâbu beyâni mezâhibi'l-mutasavvife*, Süleymaniye Ktb. Ayasofya Koleksiyonu: Nr. 02317.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn, *Şerhu'l-Müntehâb fî usûlil-mezheb*, thk. Salim Öğüt, İstanbul 2003.

_____, *Menâr Şerhi*, Bursa Harraçıoğlu Kitaplığı, Nr: 697

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993.

Neşrî, Mevlânâ Mehmed, *Cihânnümâ*, nşr. Necdet Öztürk, İstanbul 2008.

Nevbahti, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şîa*, Necef 1936.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kahire 1930.

_____, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftîve'l-müsteftî*, nşr. B. Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1988.

Nisâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002.

Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, trc. M. Taha Ayar, İstanbul 2014.

Oruç b. Adil, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Oruç Bey Tarihi), nşr, Necdet Öztürk, İstanbul 2008.

Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan, *İlişkiler*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2014.

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000.

_____, "*Osmanlı'nın Kuruluş Yıllarında Anadolu'nun Tasavvufî Durumu*" Diyanet Aylık Dergi, sy. 98.

Peçevî, İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, Matbaa-ı Âmire, 1283.

Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, nşr. H.P. Lins, *Usûlü'd-dîn*, Kahire 1963.

Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, Kostantiniyye 1153.

Râvendî, Muhammed b. Ali, *Râhatü's-sudûr ve âyetü'sürûr*, Kahire 2005.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut ts.

_____, *el-Mahsûl fî ilmi usûlü'l-fıkh*, nşr. Tâhâ Feyyâz el-Ulvânî, Beyrut 1992.

Refet, Yinanç, "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gâzi Medresesi ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, Sy: XV, Ankara 1982.

er-Remlî, Hayreddîn b. Ahmed, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, el-Matbaatü'l-kübra'l-mîriyye, Mısır 1300.

Reşid Rıza, "Ahkâmü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fî'ş-şerîati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Menâr*, X/3 (1325/1907.

_____, "Bâbü"l-intikâz ale'l-Menâr", *Mecelletü'l-Menâr*, XIV/10 (1329/1911).

_____, "Ebûnâ Âdem ve Mezhebü Darwin", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/23 (1323/1906)

_____, "Kâdâü'l-Üstâzi'l-İmâm bi'ctihâdih", *Mecelletü'l-Menâr*, XV/10 (1330/1912/).

_____, "Mes'eletü halkı ebînâ Âdem", *Mecelletü'l-Menâr*, VIII/24 (1323/1906).

_____, *Târîhu'l-üstâzi'l-imâm eş- şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 2006.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-ulûm*, Beyrut 1988.

Sadi Bayram-Ahmet Hamdi Karabacak, "Sahib Ata Fahrüddîn Ali'nin Konya, İmaret ve *Sadrddîn el-Konevî*, nşr. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Dârul-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.

Sadruşşehîd, Ebû Hafs Hüsamüddîn el-Buhârî, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, thk. Muhyi H. es-Serhan, Bağdat 1977.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd, *Ta'dîlü'l-ulûm*, Leipzig Üniversite Kütüphanesi, Arap 043.

Saffâr, Ebû İshak ez-Zâhid, *Telhîsü'l-edille li kâvâidi't-tevhîd*, el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkıyye, Beyrut 2011.

Sadi Bayram-Ahmet Hamdi Karabacak, "Sahib Ata Fahrüddîn Ali'nin Konya, İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, Sy: XIII, Ankara 1981.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288.

Seffârînî, Ebu'l-Avn Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye ve sevâtıu'l-esrâri'l-eseriyye*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân Ebâ Butayn, Süleymân b. Sehmân vb., ts., y.y.

Sem'ânî, Abdülkerîm, b. Muhammed, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemil-kebîr*, Bağdat 1975.

Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Katar 1984.

_____, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktb. Hamidiye, Nr: 176.

Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, thk. Seyyid el-Arabî, Mektebetü'l-îmân, Kahire 1994

Serahsî, Şemsüleimme, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993.

Serhendî, Ahmed Fâruk İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul ts.

Seydî Ali Reis, *Mir'âtü'l-memâlik*, Dersaâdet 1313.

Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333.

Seyyid Mehmed Nesîb, *Fıkh-ı Hanefinin Esâsâtı*, Dâru'l-Hükmeti'l-İslâmiyye Neşriyâtı Aded: 2, Şehzâdebaşı Evkâf Matbaası, İstanbul 1339.

Seyyid Alizâde Yâkub Efendi, *Mefâtihu'l-cinân Şerhu Şi'rati'l-İslâm*, İstanbul 1293.

Sıddık Hasan Han, *el-Hıtta fî zikri's-Sıhahi's-sitte*, Beyrut ts

Subhi Mehmet Efendi, *Târih-i Sâmi ve Şakir ve Sübhî*, Kostantıniyye 1198.

Subkî, Takıyyüddin, *Şifâu's-sikâm fî ziyâret-i Hayri'l-enâm*, Kahire 1319.

Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1964.

_____, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, nşr. M. Saim Yeprem, İstanbul 2000.

Süveydî, Ebu'l-Berekât Abdullah Efendi, *el-Hucecu'l-kat'ıyye li't-tifâkı'l-firakı'l-İslâmiyye*, Mısır 1323.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2004.

_____, *el-Câmiu's-sağîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkîr, Beyrut ts.

_____, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mensûre 2001

Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mîzân*, nşr. Abdurrahmân Umeyre Beyrut 1989

Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emîr Ali Mehna, Ali Hasan Fa'ur, Beyrut 1993.

Şekib Arslan, *Limâzâ teehhara'l-müslimûn ve limâzâ tekaddeme ğayruhum*, Kahire 2012.

Şem'adânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'ü't-Tevârîh*, İstanbul 1338.

_____, *Târihi Müri't-Tevârih*, nşr. Münir Aktepe, İstanbul 1976.

Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1314.

Şer'iyye Sicilleri, nşr. Türk Dünyası Araştırınaları Vakfı, İstanbul 1988.

Şeyh Osman Efendi, *Tezkiye-i Ehl-i beyt*, b.y.y. 1295.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir, *İhtilâfu'l-fukahâ*, nşr. F. Kern, Beyrut ts.

____, *Câmiu'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, nşr. Abdullah N. Ahmed, Beyrut 1995.

"Taklid ve İctihad" *Beyânü'l-Hak*, II/48 (8 Şubat 1325).

Taşköprîzâde, İsâmeddin Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985.

____, *Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul 1313.

___, *Miftâhu's-saâde*, Dâru'l-kütübi'l-ilmyye, Beyrut 1985,

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Dersaâdet 1326.

___, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989.

___, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1996.

Temimî, Takıyyüddîn Abdülkâdir, *et-Tabkâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1970.

"Teyide Muhtaç Rivâyetler", *Sebîlürreşâd*, XXIV, /605 (19 Haziran 1340).

Tokâdî İshak Efendi, *Nazmu'l-ulûm*, Mekke-i Mükerreme 1303.

Tûfî, Necmüddîn Süleymân el-Hanbelî, *Şerhu'l-Erbaîn*, nşr. A, Hâc Muhammed Osman, Beyrut 1998.

Tunuslu Hayreddin Paşa, *Akvamü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, Tunus 1284.

Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1994.

Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1992.

W. Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1985.

Zikatvârî, Alâüddin Ali Dede, *Muhâzaratü'l-evâil ve müsâmeratü'l-evâhir*, Beyrut ts.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 2002.

İNDEKS

A

Abbas Efendi 107
Abdullah b. Abbas 40, 47, 50, 92
Abdullah b. Mes'ud 39, 126, 138
Abdullah b. Ömer 50, 127
Abdullah Cevdet 107, 122, 123, 219, 224
Abdullah Efendi 6, 82, 83, 114, 183, 184, 185, 186, 189, 208, 232, 235, 236
Abdülaziz Han 192
Abidhan 89
Âdem Efendi 92, 93, 94, 99
Afgan Emiri 197
Afganistan 176, 183, 190, 197
Ahbârî 198, 207
Ahd-i Atîk 107
Ahizâde Hüseyin Efendi 27
Ahmed b. Hanbel 57, 90, 91, 126, 147
Ahmed Han 210
Ahmed Hulusi Efendi 197
Ahmed Naim 162, 165, 219
Ahmed Rıza 122, 124
Ahmed Yesevî 10, 43
Âile Kararnâmesi 165
Akka 95, 106, 107
Akkoyunlu 169
Alâeddîn Keykubât 9, 13
Alâiyye 15
Alamut Kalesi 58, 59
Ali en-Nakî 102
Ali Kuli Han 191
Aliyyü'l-kârî 81, 82, 149, 188, 219
Alkame 47
Alparslan 10, 56, 57, 58
Alûsîzâde 211
Âşık Paşazâde 14, 15, 16, 24, 65, 86, 108, 109, 169, 220
Atabât 196, 206, 210
Avam Kamarası 193

B

Bâbîlik 5, 105, 106, 196
Bağdâdî 22, 33, 34, 47, 48, 51, 111, 208, 222, 226
Bağdat 10, 27, 44, 48, 55, 56, 59, 60, 63, 65, 68, 78, 89, 95, 106, 147, 170, 172, 173, 175, 177, 183, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 233, 234, 235
Bahâullah 106, 107, 219
Bâkıllânî 21, 22, 38, 222
Baybars 59, 103
Bâyezîd 19, 25, 72
Bayramiyye 111
Belgrad 110
Belhî 48
Belkıs 93
Beyânülhak 164, 165, 230, 231, 232
Beyazid-i Bestâmî 111
Beyâzîzâde 80, 81, 222
Beyhakî 37, 220
Beyrut 15, 18, 21, 22, 23, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 62, 63, 65, 77, 81, 82, 83, 99, 102, 105, 113, 117, 125, 127, 130, 131, 133, 143, 145, 146, 147, 154, 157, 174, 184, 186, 188, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237
Birgivî 10, 22, 74, 78, 79, 80, 84, 111,

113, 141, 142, 222
Blunt 117, 118, 237
Bursevî 99, 127, 223
Busbecq 17
Bûtî 127
Büveyhîler 56, 170
Büyük Selçuklu 10, 56, 59

C

Cafer-i Sâdık 141, 178, 180, 181, 185, 189, 191, 210
Calvin 117
Câmî 43, 109, 223, 232
Canning 17
Cebel-i Dürz 105
Cebel-i Lübnan 202
Cebriye 51
Celâlî 115, 173
Celal Nuri 122, 123, 124, 223
Cemal Paşa 96
Cengiz Han 19
Cennetü'l-Bâki 94
Cessâs 38, 152, 223
Cevdet Paşa 17, 19, 75, 90, 91, 93, 94, 95, 99, 156, 158, 159, 173, 175, 191, 201, 202, 210, 211, 223
Cezzar Ahmed Paşa 95
Cisr Efendi 208
Comte 124
Cüneyd-i Bağdâdî 111
Cürcânî 22, 66, 71, 72, 83, 102, 215, 223
Cüveynî 18, 23, 37, 57, 125, 127, 128, 223
Cüzcânî 52
Çağatay 156
Çaldıran 86, 88, 170, 171
Çaldıran Savaşı 86
Çavdar Tatar 14
Çelebî Efendi 28
Çivizâde 145

D

Dahlân 31, 174
Dârimî 32, 49, 51, 67, 83
Dâru'l-Fünûn 75, 158
Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye 76, 158, 159
Darwin 120, 234
Daşni 144
Dâvud el-Bağdâdî 208
Dâvûd-ı Karsî 71, 73, 224
Dâvûd-ı Kayserî 16, 65, 109, 134
Debûsî 38, 224
Dehlevî 208
Der'iyye 92, 96
Devlet-i Türkiye 17
Deylem 58
Dicle 56, 60
Dihlevî 39, 44, 47, 127, 129, 130, 188, 224
Dimyatî 134, 149, 224
Din ü Devlet 9, 17, 215
Din ve Maîşet 122
Doksan Üç Harbi 192, 193, 195, 197, 198, 207
Domaniç 9, 13
Dozy 122, 123, 224
Dursun Bey 19, 224
Dursun Fakîh 9, 14, 16, 65, 108, 134

E

Ebrehe 119
Ebû Bekir Şâşî 59
Ebû Hüreyre 39
Ebu'l-Leys es-Semerkandî 9, 42
Edebâlî 9, 15, 16, 65, 108, 134
Efgânî 21, 35, 117, 118, 120, 122, 226, 232, 235
Ehl-i beyt 88, 102, 191, 204, 208, 209, 210, 211, 236
el-Kâim Biemrillah 10, 44, 55
Elmalılı 163, 164

el-Mebsût 22, 36, 232
Elvan Fakih 25
Encümen-i Meşâyıh 116
Enes b. Mâlik 47
Engelhardt 193, 225
Erdebil 86, 170
Erdem 58
Erkân-ı Harbiyye 203
Ertuğrul 9, 13, 14, 15, 142, 225
Esved b.Yezid 47
Evzâî 126, 141

F

Fahri Bey 197, 199
Fârmedî 57
Fâtımî 10, 104
Fenârî 25, 68, 70, 109, 134, 135, 136, 137, 155, 232
Ferdinand 17
Fıkhu'l-ekber 73, 83
Fırka-i Nâciye 32, 33, 67
Fuad Paşa 17

G

Gazâ-ı ekber 88
Gazzâlî 18, 19, 225
Germiyan 14
Gladstone 193, 194
Gök Medrese 140, 235
Gulât-ı Şîa 102
Gusn-ı A'zam 107
Gülşenî 111

H

Habbâzî 134, 155
Hacer-i Esved 99
Hacı Bayram-ı Velî 134
Hacı Beşir 27, 182, 225
Hâdimî 22, 29, 75, 83, 84, 113, 114, 133, 136, 139, 140, 153, 154, 226
Hafsa Sultan 66, 74, 109, 230
Hâkım Biemrillah 104
Halebî 129, 136, 156, 158, 217, 224, 226
Halid b. Velid 91
Halifet Gâzi 140, 234
Halvetiyye 111
Hammad 47
Hamza b. Ali 104
Hasan el-Askerî 102
Hasan-ı Basrî 45, 51, 127
Hasan Refîk 205
Hasan Sabbah 58
Hasan Şirazî 196
Haskefî 157, 217
Hassaf 151
Hayalî 71, 76
Hayber 34
Haydar Çelebi 86, 89, 146, 226
Hayfa 107
Hayreddin Paşa 23, 237
Hızır Bey 70, 71, 137, 232
Hicaz Demiryolu 121
Hidiv 118
Hindistan 82, 97, 175, 176, 177, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 206, 209, 210
Hocazâde 71
Hülâgu 59
Hüsniyye 208
Hz. Âdem 120
Hz. Aişe 88, 173, 176
Hz. Fatıma 92, 184, 185, 202
Hz. Hamza 94
Hz. Hasan 184, 185, 210
Hz. Hatice 92
Hz. Hüseyin 91, 92, 170, 172, 184, 185
Hz. İsa 106, 120, 184
Hz. Meryem 93
Hz. Musa 106, 183, 184
Hz. Zekeriya 93

I

I. Abbas 173
II. Murad 66, 71, 135, 136
I. Murad 24, 25
Islâh-ı Medâris 76, 158, 159
IV. Murad 27, 28, 173
İbn Abdilber 188, 227
İbn Âbidîn 37, 133, 145, 149, 150, 157, 217, 227
İbn Arabî 174
İbn Battûta 10, 15, 60, 65, 66, 98, 109, 227
İbn Dakîkul'Îd 161
İbn Ebî Leylâ 125, 126, 141
İbn Emîru'l-Hâc 126, 127, 133
İbn Fadlân 42, 227
İbn Hacer 34, 65, 150, 220, 226
İbn Haldun 22, 36, 59, 227
İbn Kayyim 90
İbn Kesîr 44, 55, 56, 227
İbn Mektüm 184
İbn Sirîn 126
İbn Suûd 92, 93, 94, 97, 99
İbn Teymiye 90, 91, 97, 98, 99, 100, 119, 129, 130, 143, 227
İbnü'l-Hümâm 126, 142, 143, 156, 161, 217
İbnü'n-Nedim 47, 228
İbnü's-Salâh 125, 130, 131, 133, 228
İbrahim Paşa 75, 96
İlmiyye Salnâmesi 15, 25, 27, 63, 65, 71, 151, 156, 159, 228
İmâm Buhârî 9, 42
İmâm-ı Âzam 10, 15, 33, 34, 38, 40, 41, 43, 47, 48, 51, 52, 61, 62, 63, 65, 68, 73, 77, 78, 80, 81, 126, 131, 132, 136, 137, 139, 144, 145, 147, 151, 155, 172, 175, 188, 226, 228
İmâm-ı Rabbânî 36, 188, 235
İmâmzâde 45
İsfehânî 71, 72, 187
İsferâyînî 33, 80, 228
İskilipli 160, 229
İslâm Mecmuası 160, 229
İttihat ve Terakki 96, 97
İyâzî 52
İzzeddîn b. Abdisselâm 161

K

Kaçar 196, 201, 204
Kaçarlar 196
Kâdı Şureyh 47
Kâdızâde Ahmed 79
Kâdîhân 139, 145, 229
Kâdiriye 116
Kâmil Paşa 212
Kânûn-ı Esâsî 163, 165
Kânûnî 17, 20, 30, 66, 67, 74, 88, 109, 110, 145, 146, 155, 172
Karacahisar 14, 16
Karadağ 192
Karahisârî 16, 66, 134, 215
Karamânî 29, 110, 111, 224
Kâtib Çelebi 29, 63, 68, 69, 71, 72, 99, 100, 135, 155, 156, 157, 229
Kaya Alp 9, 13
Kazvin 58
Kefevî 69, 155, 229
Kemal Paşazâde 77, 78, 86, 87, 171
Kerbela 91, 92, 101, 172, 196, 198, 203, 204, 206, 210, 211, 212, 213
Kerderî 48, 136, 222
Kerhî 152
Keşfü'ş-Şübuhât 92
Kevserî 81, 98, 120, 121, 132, 143, 222, 226, 229
Kıbrıs 106, 169, 193
Kitâbü'l-Harâc 34, 40
Koçi Bey 28, 31, 230
Kudûrî 152, 156, 217
Kûfe 38, 47, 48, 126

Kuşeyrî 57, 111
Kündürî 57

L

Lahsa 95
Leys b. Sa'd 126
Luther 117, 120, 122, 123

M

Maârif-i Umûmiyye 75, 76, 158, 230
Macaristan 171
Mahmud Hüdâî 115
Makdisî 37, 39, 231
Manastır 16, 68
Manastırlı İsmail Hakkı 160, 161, 231
Manzûmetü'n-Nesefiyye 16, 66, 215
Marunîler 105
Mâverdî 18, 21, 22, 23, 138, 231
Mecdî Efendi 26, 71, 157, 231
Meclis-i Mebusan 165
Meclis-i Meşâyıh 116
Meclis-i Vükelâ 204, 214
Medâris-i İlmiyye 76, 158
Medresetü'l-kuzât 156, 159, 217
Mehdi 31, 60, 106, 174, 196, 201, 202, 205, 228
Mehmed Ali Paşa 95
Melik Şah 10, 56
Melikü'l-Meşrık ve'l-Mağrib 55
Men Yüzhirullah 106
Merci-i taklid 196
Mergînânî 152, 156, 217
Merkez Efendi 110
Meryem 93
Mescid-i Haram 31, 92, 178, 179, 181
Mescid-i Nebevî 15, 31, 94
Mestcizâde 82, 83, 232
Meşîhat-ı İslâmiyye 210
Meşveret 124
Mirza Ali 105, 106
Mirza Ali Muhammed 105, 106
Mirza Hüseyin 106, 107
Mirza Muhammed 107, 196
Mirza Muhammed Ali 107, 196
Mirza Yahya 106
Misyoner 68
Moğol 14, 46, 82, 176, 177, 229
Molla Gürânî 26
Molla Hüsrev 22, 35, 156, 217, 232
Molla Selâhaddîn 72
Molla Yegân 135
Muğnî 134, 155
Muhammed Bâkır 210
Musa Kâzım 172
Mustafa Sabri Efendi 117, 120, 161, 165, 232
Muvatta 39
Müftipaşa 137, 232
Münâvî 37, 127, 128, 134, 149, 232
Müseyleme 89, 91
Müstansır-Billâh 60
Müstansıriyye 60, 233
Müşir Namık Paşa 204

N

Nablûsî 84, 85, 112, 113, 128
Nadir Şah 6, 90, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 189, 190, 191, 196, 204, 216, 227, 229
Nakşibendiyye 29, 110, 111, 113, 114
Napolyon 95, 102, 176
Nâsırüddîn Şah 106, 196
Necid 90, 97
Nehâî 47
Nemçe 182
Neşrî 14, 31, 66, 233
Nihavend 93
Nisâbûrî 59, 60, 99, 233
Nizâmiyye 59, 60
Nizâmülmülk 10, 55, 56, 57, 58, 233
Nûru'l-İzâh 158

Nûrullah Efendi 110
Nusayr en-Nemîrî 102

O

Orta Asya 9, 13, 43, 47, 55, 134, 192, 197
Osman Efendi 204, 208, 209, 236
Otlukbeli 169
Ömer en-Nesefî 16, 63, 64, 65, 66, 215
Özkendî 139, 145, 229

P

Patrona Halil 177
Peçevî 151, 154, 155, 172, 173, 234
Pezdevî 33, 37, 42, 49, 61, 62, 63, 64, 152, 219, 234

R

Râgıb Paşa 174, 175, 177, 179, 181, 182
Râvendî 43, 44, 234
Ravza-i Mutahhara 100
Râzî 33, 35, 37, 38, 45, 93, 152, 184, 223, 234
Remlî 143, 144, 234
Reşit Rıza 117, 119, 120
Rıfat Efendi 206, 213
Riyad 37, 67, 90, 96, 133, 220, 231
Rus Çarı 192

S

Sabri Efendi 117, 120, 161, 165, 232
Saçaklızâde 81, 82, 234
Sa'd b. Ebî Vakkas 40
Sadreddin Konevî 68, 109
Sadruşşerîa 46, 158, 234
Saffar 61, 62
Sahip Ata 140
Sahn-ı Seman 156
Said b. Cübeyr 50
Saîd b. Müseyyeb 127
Saint Elie Manastırı 16
Sâlihiyye 60
Sarı Abdurrahman 29
Sarı Görez 87, 226
Sarı Hafız 67
Sâriye 93
Sebîlürreşâd 159, 161, 162, 165, 219, 232, 237
Seffârînî 130, 235
Selâhaddîn Eyyûbî 103
Selçuklu 10, 13, 14, 16, 42, 43, 44, 46, 55, 56, 58, 59, 62, 103, 140, 234
Semerkandî 9, 42, 45, 52, 61, 62, 63, 228, 235
Semerkant 45, 48, 52, 63, 66, 89, 170, 171, 215
Serahsî 21, 22, 35, 36, 37, 42, 49, 152, 235
Sevâdü'l-a'zam 48
Seydî Ali Reis 175, 176, 235
Seyyid Bey 126, 138, 160, 235
Sırât-ı Müstakîm 161, 231
Sırbistan 192
Sırp 192
Sincar 68
Söğüt 9, 13, 14
Subh-i Ezel 106
Sultan Abdülaziz 106
Sultan Hasan 27
Sultan Mesud 59, 60
Sultan Selim 6, 27, 86, 87, 88, 89, 95, 145, 151, 170, 171, 202
Sübkî 57, 62, 77, 98, 235
Süfyân-ı Sevrî 126, 141
Süleyman Paşa 68, 198, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210
Süleyman Şah 9, 13
Sünbüliye 116
Sünbül Sinan 110
Şa'bî 47
Şah I. Tahmasb 171, 172

Şah İsmail 86, 87, 88, 89, 170, 171, 179, 190, 191, 197, 198, 202, 204, 216
Şakir Hoca 68
Şârânî 39, 42, 113, 127, 129, 132, 133, 149, 236
Şehristânî 22, 33, 36, 48, 51, 76, 102, 133, 134, 236
Şehzâde Camii 75
Şehzade Mustafa 17
Şekib Arslan 121, 236
Şerif Hüseyin 96, 97
Şerif Mes'ûd 32, 67
Şevkânî 129
Şeyhân 144
Şeyh Osman Efendi 204, 208, 209, 236
Şeyh Üftâde 111
Şûra-yı Devlet 8, 204, 214

T

Taberî 131, 236
Tahâvî 38, 147, 151, 159, 223, 236
Taif 91
Tanzimat 11, 29, 158
Taşköprîzâde 15, 16, 26, 27, 45, 47, 63, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 101, 109, 135, 137, 150, 156, 157, 230, 236
Tebriz 27, 86, 106, 170, 172, 199
Tecdid-i diyânet-i İslâmiyye 118
Teftâzânî 21, 22, 46, 62, 66, 72, 76, 77, 94, 98, 99, 153, 154, 187, 188, 237
Timur 19
Timurtâşî 157, 217
Tosun Paşa 96
Tuğrul Bey 10, 44, 55, 170
Tûsî 71, 72, 82
Türkistan 9, 10, 13, 42, 43, 46, 48, 108, 175, 176, 177, 190, 191, 197, 198
Türk Medenî Kânunu 164

U

Uhud 94, 100
Usulî 198, 207
Ûşî 73
Uyeyne 90, 91
Uzun Hasan 169
Ümmü Külsüm, 42 185
Ümmü Ya'kûb, 37 50

V

vahy-i bâtın, 25 35
vahy-i gayr-i metlüv, 25 35
vahy-i metlüv, 25 35
vahy-i zâhir, 25 35
Varna, 87 115
Venedik, 29, 32 169, 173
V. Murad, 48 192

Y

Yahya Efendi, 9 27
Yeniçeri Ocağı, 88 116
Yezidî, 50, 53 68, 198
Yûsuf Hemedânî, 5, 3, 43 9, 43, 59

Z

Zebur, 80 107
Zekeriya, 69 52, 93, 228
Zemahşerî, 47 65
Zembilli Ali Efendi, 9 27
Zeydiyye, 56 129, 201, 202